ZNAK

MIESIĘCZNIK

WIELKIE RELIGIE ŚWIATA
WOBEC PROBLEMÓW WSPÓŁCZESNOŚCI

Materiały Konferencji Pax Romana — UNESCO
Manila — Styczeń 1960

O stanowisku
Hinduizmu, Buddyzmu, Szintoizmu, Islamu, Judaizmu, Protestantyzmu, Prawosławia i Katolicyzmu

mówią:

S.B. DAS GUPTA (Kalkuta) • HAJIME NAKAMURA (Tokio) • MINORU SHIBATA (Kyoto) • MAHMUD HUSAIN (Karaczi) • OSMAN YAHIA (Antiochia) • SIMON GREENBERG (Los Angeles) • HENDRIK KRAEMER (Driebergen, Holandia) • NIKOS LOUVARIS (Ateny) • MASAO MATSUMOTO (Tokio) • HORACIO DE LA COSTA SJ (Manila).

Wprowadzenie: JERZY TUROWICZ

75

KRAKÓW

ROK XII WRZESIEŃ (7) 1960

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 28. VII. 1960 — Druk ukończono we wrześniu 1960
Format A5 — Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g — Ark. druk. 8¼
Zam. 278. 28. VII. 1960 — Nakład 7.000+350 egz. — E-13

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XII Nr 75 (9)
Wrzesień 1960
KRAKÓW

JERZY TUROWICZ

WIELKIE RELIGIE WOBEC WSPÓŁCZESNOŚCI

Nie mamy wprawdzie koniecznego dystansu, perspektywy, by móc właściwie oceniać naszą epokę, niemniej wydaje się, że czasy w których żyjemy, są czasami dość wyjątkowymi. Pierwszy raz w swoich dziejach, liczących kilka tysięcy lat ludzkiej historii, świat doszedł do punktu, w którym stanęła przed nim alternatywa: jedność albo zagłada. Sprawy i konflikty dzielące dzisiejszy świat, nabrzmiewające co chwila groźbą wybuchu o nieobliczalnych konsekwencjach, nie mogą być rozwiązane inaczej niż w skali światowej. Minęły bezpowrotnie czasy absolutnej suwerenności i autarkii. Sytuacja państwa ateńskiego czy średniowiecznych miast włoskich jest sytuacją mitologiczną. Sytuacja sprzed roku 1914, kiedy to ciągle jeszcze Europa była pępkiem świata, należy do prehistorii. Na naszych oczach znikają resztki kolonializmu. Za 5 lat cała Afryka będzie niepodległa. Za 10 lat Chiny, dzięki rosnącemu potencjałowi gospodarczemu i technicznemu, mogą być jednym z decydujących o losach świata mocarstw. A przecież w 1945 roku Chiny były przedmiotem a nie podmiotem historii, przedmiotem obcych polityk.

Jedność świata, której zrealizowanie, w formach instytucjonalnych, organizacyjnych i organicznych zarazem, wydaje się być jedynym ratunkiem przed grożącymi niebezpieczeństwami, nie jest problemem prostym ani łatwym; problemu tego nie rozwiąże jedno pokolenie. Na bliską metę jedność świata przedstawia się nam jako problem przede wszystkim polityczny. Na dalszą metę jest to na pewno problem cywilizacyjny. Rozwiązanie właściwe musi być zarazem polityczne i cywilizacyjne, z tym, że niejako z natury swo-

jej polityka winna służyć cywilizacji. Jeśli problem zrealizowania jedności nie jest prosty i łatwy, to dlatego, że — mówiąc schematycznie — chodzi o sprowadzenie wielości do jedności. Otóż wielość owa, wielość kultur, obyczajów, tradycji, wierzeń, przekonań — wszystko to razem jest bogactwem człowieka na ziemi i nie chodzi bynajmniej o to, by wielość tę eliminować, niwelować. Chodzi o jedność w wielości. Istnieją dziś tendencje do rozwiązań uniformistycznych, do usunięcia wielości i zastąpienia jej wspólnym wzorcem kulturowym, wspólnym standardem. Chodzi jednak nie o to, by wielość zastępować jednością, lecz by osiągnąć jedność przez znalezienie wspólnego mianownika respektującego wielość. Wspólny mianownik można znaleźć jedynie na terenie koncepcji człowieka, sensu jego istnienia, jego praw i obowiązków. Oczywiście do tego wspólnego mianownika nie można dojść drogą matematycznej abstrakcji, przy rezygnacji z wartościowania kultur. W wielości kulturowej świata istnieją wartości pozytywne i negatywne, istnieją elementy, zjawiska, skierowane przeciw człowiekowi, czy też przeciw wspólnocie ludzkiej. Toteż droga do jedności musi prowadzić przez modyfikacje i amputacje, przez wychowanie ludzi i przekształcanie kultur. Ale jedyna droga skuteczna, to nie droga uniformizmu, lecz pluralizmu, droga konfrontacji, dialogu i interpenetracji kultur. A zatem droga tolerancji. Nie tolerancji liberalnej opartej na obojętności, ale tolerancji płynącej ze zrozumienia innych wartości, z szacunku dla nich, więcej: z przekonania, że wszystkie autentyczne wartości kultur tak żywych dziś, jak i już martwych, stanowią wspólne dobro całej ludzkości, wspólne dobro każdego z nas, że to są nasze wartości. Jedność świata może być osiągnięta w sposób skuteczny i ludzki zarazem, tylko metodami które uszanują delikatny organizm kultury narastający od paru tysiącleci, uszanują psychologiczne, społeczne i polityczne kształty, które są tego rozwoju rezultatem.

*

I tu trzeba zwrócić uwagę na znaczenie pierwiastka religijnego w obecnym kształcie cywilizacyjnym świata. Tym samym zbliżamy się do problemu, o którym mówi tytuł niniejszego szkicu. Pierwiastek religijny ma dla problemu o którym tu mowa, podwójne znaczenie. Po pierwsze — wszystkie niemal wielkie kultury świata kształtowały się pod wpływem pierwiastka religijnego, wpływ ten miał nieraz znaczenie decydujące. Dziś jeszcze poglądy i przekonania ogromnej większości mieszkańców świata formowane są

przez religię. Po wtóre — wszystkie religie zawierają jakąś koncepcję człowieka, jakąś interpretację sensu jego istnienia. Na tej podstawie opiera się stosunek poszczególnych religii do współczesności, do obecnych przemian społecznych, politycznych i cywilizacyjnych. Nie można więc pominąć pierwiastka religijnego jeśli chcemy znaleźć wspólny mianownik dla kulturowej wielości świata.

Tym właśnie sprawom poświęcony jest niniejszy numer „Znaku", zawierający (z niewielkimi skrótami) teksty referatów wygłoszonych w styczniu br. w Manili na Filipinach, w czasie obrad międzynarodowej „konferencji ekspertów" zorganizowanej przez *Pax Romana* pod patronatem i przy współpracy UNESCO[1]. Pełny temat obrad konferencji brzmiał: *Obecny wpływ wielkich religii świata na życie ludów Wschodu i Zachodu*. Konferencja była międzywyznaniowa, można by rzec przenośnie — „ekumeniczna" (przenośnie — bo w ścisłym znaczeniu termin „ekumeniczny" odnosi się wyłącznie do wyznań chrześcijańskich). W konferencji manilskiej brało udział dwudziestu ekspertów, nieraz wybitnych uczonych i intelektualistów, pochodzących z kilkunastu narodów Europy, Azji i Ameryki, reprezentujących osiem wielkich religii: trzy chrześcijańskie — katolicyzm, protestantyzm i prawosławie, następnie judaizm i islam, oraz trzy religie azjatyckie: buddyzm, hinduizm i szintoizm. O postawie każdej z tych religii wobec głównych problemów współczesności mówili jej przedstawiciele, buddysta o buddyzmie, muzułmanin o islamie, a więc z pozycji znawcy, badacza, ale zarazem i wyznawcy, człowieka wierzącego. Inicjatorami i organizatorami tego, niewątpliwie pierwszego w swoim rodzaju, spotkania byli katolicy — mianowicie Międzynarodowy Ruch Intelektualistów Katolickich *Pax Romana*. Mimo to przedstawiciele innych wyznań chętnie odpowiedzieli na apel. Zabrakło jedynie przedstawicieli odłamu buddyzmu zwanego Hinayana oraz konfucjanizmu, którzy nie mogli przybyć do Manili, a także przedstawiciela prawosławia — prof. Nikosa Louvarisa z Aten, który wprawdzie z powodu choroby również nie przybył, przysłał jednak swój referat. Jeśli chodzi o osobowy skład konferencji, dodać trzeba, że mniej więcej połowę uczestników stanowili katolicy, drugą zaś połowę przedstawiciele innych wyznań. Szczegółowe informacje o tych ostatnich, jako o autorach drukowanych tu referatów znajdzie czytelnik wewnątrz numeru naszego pisma. Przewodniczył obradom znakomity filozof katolicki, tomista, profesor

[1] Z konferencji tej zdawałem sprawę w „Tygodniku Powszechnym" Nr 581 z 13 marca br.

Sorbony Olivier Lacombe, zarazem świetny znawca religii Wschodu. Postawę katolicyzmu wobec współczesności zreferowali dwaj przedstawiciele Wschodu: Filipińczyk o. Horacio de la Costa S. J., oraz prof. Masao Matsumoto z Tokio. Ponadto „stronę" katolicką reprezentowali m. in. Hiszpan Ramon Sugranyes de Franch, profesor uniwersytetu we Fryburgu, prezydent *Pax Romana,* Hindus ks. R. Panikkar z Benares, dominikanin o. Merino, profesor *Santo Tomas University* z Manili, o. Placide Pernot, benedyktyn z opactwa w Toumliline w Maroku, głośnego ze spotkań katolicko-muzułmańskich oraz prof. Amalia Pezzali z *Fondazione Giorgio Cini* w Wenecji. Do grona „ekspertów" należał też niżej podpisany, jako jedyny przedstawiciel krajów spoza tzw. „żelaznej kurtyny".

Do sukcesu konferencji przyczynił się niewątpliwie fakt, że odbywała się ona pod patronatem UNESCO i przy czynnej współpracy tego organizmu, zwłaszcza w sprawie ustalenia programu obrad i doboru prelegentów. UNESCO — jako neutralna organizacja międzynarodowa, nie mogła zapewne sama zorganizować tego rodzaju konferencji wyznaniowej, była natomiast nią zainteresowana zwłaszcza ze względu na swój tzw. Wielki Projekt Wschód-Zachód (*Major East-West Project*) mający na celu pracę nad wzajemnym zrozumieniem wartości kulturalnych Wschodu i Zachodu. Przedstawiciel tego „Projektu" p. Jacques Havet, z paryskiej centrali UNESCO, brał udział w konferencji manilskiej i wygłosił tam referat o zasadach i motywacji „Projektu".

Kilka słów o metodzie pracy konferencji. Obrady trwały pełny tydzień. Codziennie rano odbywały się posiedzenia publiczne. Referatom wygłaszanym kolejno przez przedstawicieli różnych religii przysłuchiwała się publiczność złożona z uczestników odbywających się równocześnie w Manili kongresów dwu gałęzi *Pax Romana*: studenckiej i intelektualistów, oraz zaproszeni przedstawiciele miejscowej inteligencji filipińskiej. Publiczność zatem, w przeważającej większości azjatycka. W dyskusji brali udział jedynie eksperci. Po południu zaś odbywały się zamknięte zebrania, wyłącznie w gronie ekspertów, na których metodą seminaryjną dyskutowano, niezależnie od porannych referatów, tematy z nimi związane, według z góry ustalonego programu. Program ten obejmował sześć punktów: 1. Religie i niesprawiedliwość rasowa, społeczna i kulturalna, 2 Religie i pozycja rodziny w nowożytnych społeczeństwach, 3. Religie i zmiany w tradycyjnym wzorze społecznym spowodowane przez industrializację, urbanizację i reformy rolne, 4. Religie i ocena wartości kulturalnych inspirowanych przez inne religie czy ideologie, 5. Religie i praktyka życia

kontemplacyjnego w zindustrializowanej cywilizacji technologicznej, oraz 6. Religie i ich wkład w sprawę rozwoju zjednoczonej wspólnoty światowej. Program ten niewątpliwie zbyt szeroki, by można go było gruntownie przerobić nawet w tak nielicznym gronie, pozwolił jednak na interesującą konfrontację, skrzyżowanie poglądów różnych religii na konkretne problemy współczesności.

Zresztą i główne referaty konferencji opracowane zostały według jednolitego planu. Każdy z autorów otrzymał dość szczegółowy kwestionariusz, który obejmował trzy dziedziny: religijną, społeczną i kulturalną. W pierwszej chodziło o odpowiedź na pytania, jaki jest wpływ religii na życie codzienne jednostki, jaki jest stosunek religii do sprawy postępu ludzkości, stosunek wiary do nauki, do problemów wynikających z postępu wiedzy i techniki. W dziedzinie społecznej pytania dotyczyły stosunku religii do obecnych przemian społecznych, zwłaszcza w odniesieniu do rodziny, stosunku do problemów demograficznych, realizacji sprawiedliwości społecznej w świecie, czy do sprawy patriotyzmu i poczucia odpowiedzialności obywatelskiej. Wreszcie w dziedzinie kultury na czoło wysunięte zostały problemy dialogu między różnymi kulturami i wielkimi prądami duchowymi naszych czasów, problemy tolerancji w stosunku do innych wierzeń i przekonań, możliwości wspólnej akcji wraz z wyznawcami innych religii, oraz problemy uniwersalizmu obejmującego wszystkich ludzi bez względu na ich religię. Drukowane w niniejszym numerze „Znaku" referaty stanowią właśnie odpowiedzi na ów kwestionariusz, pisane z pozycji różnych religii.

Dodajmy wreszcie, że akta manilskiej „konferencji ekspertów" ukazały się w druku nakładem centrali *Pax Romana* we Fryburgu szwajcarskim, w języku angielskim, w którym toczyły się obrady konferencji. Teksty, które tu publikujemy, są tłumaczone z angielskiego z upoważnienia autorów.

*

W uwagach niniejszych, które mają służyć za wprowadzenie w temat całego numeru, nie mamy intencji kusić się o jakieś ujęcie syntetyczne całej problematyki, o wyciągnięcie wniosków czy przedstawienie rezultatu dyskusji manilskich. Ostatecznie w dyskusjach tych nie chodziło o dojście do jakiejś wspólnej konkluzji, ale o konfrontację różnych stanowisk, o wykrycie istotnych zbieżności i rozbieżności.

Toteż ograniczymy się tu tylko do poruszenia trzech problemów: problemu stosunków między różnymi religiami, problemu stosunku między katolicyzmem a religiami czy też kulturami Wschodu, wreszcie cywilizacyjnego problemu Wschód-Zachód.

1. Jeśli chodzi o stosunki między poszczególnymi religiami i o nawiązanie między nimi dialogu, to jasno powiedzieć trzeba, że katolicki punkt widzenia wyklucza zarówno wszelki synkretyzm jak i to co można by nazwać interkonfesjonalizmem. Synkretyzm w sensie chęci wzbogacenia dogmatycznej czy moralnej treści katolicyzmu elementami innych religii, lub też w sensie dążenia do stworzenia nowej religii, która byłaby wspólnym mianownikiem wszystkich wierzeń, jest nie do przyjęcia dla katolika. Po pierwsze dlatego, że katolik uważa swoją religię za system całkowity, zamknięty, obejmujący i tłumaczący w sposób spójny i logiczny całokształt spraw, o których uczy religia, a zatem system nie potrzebujący żadnych nowych elementów zewnętrznych. Co nie wyklucza oczywiście wewnętrznego rozwoju i rozrostu dogmatu, który odbywał się w ciągu dziejów Kościoła, dokonuje się dziś, na naszych oczach, a niewątpliwie będzie miał też miejsce w przyszłości. Po wtóre dlatego, że katolik uważa, musi uważać — skoro wierzy — swoją religię za prawdziwą, a inne za, mniej lub więcej, błędne, zaś za prawdziwe w innych religiach uważa te elementy, które są zgodne z jego religią. Nie jest to bynajmniej wyłącznie stanowisko katolików. Niewątpliwie i muzułmanin uważa, że prawdziwą religią jest islam, zaś inne religie są błędne. Dodać jednak trzeba, że katolik nie uważa swojej religii za prawdziwą na podstawie jakiejś swojej ludzkiej, naturalnej bezbłędności czy nieomylności, co byłoby nieuzasadnioną zarozumiałością, a jedynie na podstawie przeświadczenia, pewności, o boskim pochodzeniu tej religii, o oczywistej bezbłędności boskiego objawienia. Dołącza się do tego przeświadczenie o istnieniu elementów prawdy religijnej i w innych religiach, nie tylko chrześcijańskich. Elementy te częściowo należą do tego co nazywamy „religią naturalną", to znaczy zespołu prawd religijnych, do których człowiek może dojść przy pomocy rozumu, w oparciu o doświadczenia zmysłów, częściowo zaś są rezultatem tzw. „objawienia pierwotnego", a więc objawienia o charakterze nadprzyrodzonym, danego przez Boga ludzkości w samych początkach jej dziejów. Teologowie katoliccy twierdzą dziś zgodnie, że ślady tego objawienia znajdują się we wszystkich religiach.

W świetle tego co powiedziano jasnym powinno być, że katolicyzmu nie da się pogodzić z żadnym synkretyzmem. Ów „wspólny

mianownik" łączący różnorodne wierzenia musiałby z konieczności być czymś tak ogólnym, „rozrzedzonym" i abstrakcyjnym, że wątpić można by mógł posiadać jakąś wartość poznawczą oraz moc kształtującą życie ludzkie i nadającą mu sens. Podobnie nie da się pogodzić katolicyzmu z żadnym interkonfesjonalizmem wywodzącym się czy to z jakiegoś liberalnego pragmatyzmu, dla którego wartość religii nie leży w jej prawdziwości lecz w praktycznej użyteczności w życiu indywidualnym czy zbiorowym; czy to z jakiegoś nieokreślonego deizmu dla którego ważna jest jedynie wiara w Boga, a nie ważna określona treść tej wiary; czy też wreszcie z postawy sceptycznej i agnostycznej, tj. z niewiary w możliwość poznania prawd religijnych.

Natomiast z odrzucenia synkretyzmu i interkonfesjonalizmu nie wynika bynajmniej zasada wrogości między różnymi religiami, czy też nietolerancji w stosunku do religii obcych. Przeciwnie, niektórzy z teologów katolickich wysuwają dziś postulat powstania czegoś w rodzaju ruchu ekumenicznego, który na wzór ruchu istniejącego już między chrześcijanami różnych wyznań, obejmowałby wszystkie religie świata. Płaszczyzny zbliżenia między religiami są różne. Po pierwsze są to — z katolickiego punktu widzenia — owe prawdy częściowe zawarte w innych religiach należące do „religii naturalnej", a zwłaszcza do owej wspólnej całemu rodzajowi ludzkiemu tradycji „objawienia pierwotnego". Właśnie przy wyraźnym określeniu dogmatycznej zawartości własnej religii istnieje możliwość i potrzeba przy kontakcie z inną religią wyraźnych odróżnień co w danej religii jest prawdziwe, co należy do wspólnej tradycji i gdzie leżą istotne różnice. Praca ta jest oczywiście możliwa tylko w duchu szacunku dla owej innej religii, sympatii i zrozumienia.

Ważną płaszczyzną zbliżenia między religiami jest usuwanie nieporozumień: czy to kompleksów i animozji narosłych w ciągu historii, czy też po prostu płynących z wzajemnej ignorancji. Przykład takiego nieporozumienia może stanowić nieraz wzbudzająca dyskusję sprawa właściwej interpretacji katolickiego przeświadczenia o tym, że „nie ma zbawienia poza Kościołem". Fakt, że jakieś 10 lat temu, dosłowna, literalna interpretacja tego twierdzenia, głoszona przez amerykańskiego jezuitę, o. Feeney z Bostonu, została formalnie potępiona przez Kościół, a sam o. Feeney znalazł się poza Kościołem ponieważ nie przyjął rzymskiego orzeczenia, fakt ten stanowił prawdziwą rewelację dla prof. Greenberga z New Yorku, przedstawiciela judaizmu na manilskiej „konferencji ekspertów". Tego typu nieporozumień, płynących z wzajemnej ignorancji pomiędzy religiami jest wiele, wiele więcej.

Płaszczyznę zbliżenia stanowić także musi podobna postawa różnych religii wobec współczesnego problemu niewiary. Te same przyczyny, które powodują trwanie lub szerzenie się niewiary w kręgu cywilizacji — ogólnie mówiąc — chrześcijańskiej, powodują podobne skutki i w innych kręgach cywilizacyjnych. Katolicyzmowi bliższa jest postawa człowieka wierzącego choćby w kategoriach religii „nieprawdziwej", która jednak jest uznaniem istnienia rzeczywistości nadprzyrodzonej i chęcią jej poznania, od postawy człowieka, który kierując się agnostycyzmem, indyferentyzmem czy też racjonalistycznym materializmem odrzuca wszelką nadprzyrodzoność.

Wreszcie płaszczyznę zbliżenia między religiami stanowi stosunek do wielkich problemów współczesności. Ta właśnie sprawa była przedmiotem obrad manilskiej konferencji i tu zarysowały się duże, niespodziewane nieraz zbieżności między poglądami przedstawicieli różnych religii. Te problemy współczesności należą do zakresu stosunków międzyludzkich, podlegających ocenie moralnej. Do zakresu tego nie odnoszą się bezpośrednio sądy należące do sfery religijnej, określonej dogmatycznie, chodzi tu o zmienne sprawy porządku doczesnego. Natomiast owe oceny moralne są praktycznymi wnioskami wynikającymi z podstawowych założeń filozoficznych czy religijnych, z koncepcji człowieka. Otóż właśnie z faktu istnienia pewnej wspólnej tradycji różnych religii — składającej się z elementów „religii naturalnej", pogłębionej przez „objawienie pierwotne", wynika to, że wobec praktycznych problemów życia zbiorowego religie te zajmują nieraz stanowisko zbliżone, mimo zasadniczych różnic doktrynalnych. Wszystkie religie zajmują negatywne stanowisko wobec niesprawiedliwości rasowych czy społecznych, wszystkie podkreślają wartość zdrowej i trwałej rodziny jako podstawowej komórki społeczeństwa, wszystkie domagają się uniwersalistycznych rozwiązań problemów międzynarodowych, wszystkie wreszcie opowiadają się za szacunkiem i tolerancją dla wartości tworzonych przez inne religie czy ideologie, ale należących do wspólnego dobra całej ludzkości.

Pod tym względem nastąpiło zresztą niewątpliwe zbliżenie między religiami. Jako przykład można podać, że religie takie jak islam, czy szintoizm wyzbywają się dziś swojej — znanej nam z historii — nietolerancji, a i w postawie katolików, których nieraz cechowała nietolerancja w stosunku do obcych wierzeń czy ideologii, następuje duża przemiana.

Powiedzieć tu zresztą trzeba, nawiasem, że uczestnicząc w dyskusjach konferencji ekspertów w Manili odnosiło się wrażenie, że katolicyzm, dzięki swemu uniwersalistycznemu charakterowi

i faktycznym niezwiązaniu z żadną kulturą — a dodajmy także, dzięki swojej określoności i prawdziwości — lepiej niż inne religie przygotowany jest do stawienia czoła wielkim problemom cywilizacyjnym współczesności. Mający również uniwersalne ambicje protestantyzm, jest osłabiony przez fakt rozbicia na niezliczone odłamy i sekty, zaś jego liberalizm, niemal agnostycyzm w dziedzinie wiary, odbiera mu pewność w zajmowaniu stanowiska wobec problemów współczesności. Dołącza się tu jeszcze ten jakiś zasadniczy pesymizm protestantyzmu w ocenie losu ludzkiego choć kompensowany praktycznym optymizmem w sferze działania, nieraz naiwnym i idealistycznym. Natomiast wielkie religie Wschodu oraz islam nie mają na ogół ambicji uniwersalnych, są religiami obszarów geograficznych, niemal narodów, ściśle związanymi z pewnymi historycznie powstałymi formacjami kulturowymi. Dzisiejsze gwałtowne nieraz przemiany owych formacji, osłabiają silnie żywotność owych religii i sprawiają, że wobec problemów industrializującego się społeczeństwa, zmieniającego całą swoją strukturę społeczną, religie te stają nieraz dość bezradne. Widać to wyraźnie na przykładzie szintoizmu, który jest bardziej tradycją i obyczajem narodu japońskiego niż religią, czy też na przykładzie hinduizmu, który nie opierając się o żaden systematyczny układ metafizyki w dziedzinie filozofii, ani też dogmatu w dziedzinie wiary, stanowi niejednolity, nieraz wewnętrznie sprzeczny zbiór wierzeń, co prowadzi nieraz do gotowości przyjęcia ideologii — wydawałoby się — bardzo odległych, nie wyłączając materializmu.

Ale to tylko nawiasowa uwaga, podlegająca zresztą dyskusji. O wiele ważniejszym jest fakt istnienia owych zbieżności w postawie różnych religii wobec problemów współczesnego świata. Stwierdzenie tego faktu jest najcenniejszym rezultatem dyskusji manilskich. Wspominałem tu o nieporozumieniu ze strony przedstawiciela judaizmu na temat *extra ecclesiam non est salus*, trzeba więc też dodać, że poglądy prof. Greenberga na odpowiedzialność człowieka wobec swoich bliźnich, wobec całej ludzkości i historii w niczym niemal nie różnią się od poglądów katolika na te sprawy. Owe zbieżności stanowią nie tylko podstawę zbliżenia między religiami, otwierają one możliwość kontaktu, dialogu, stwarzają także możliwości realnej i owocnej współpracy dla dobra ludzkości.

2. Problem stosunku katolicyzmu do religii i kultur Wschodu nie był — w zasadzie — tematem obrad manilskiej konferencji, poruszał go w swoim referacie prof. Matsumoto, Japończyk, katolik, znawca filozofii arystotelesowskiej. Sam jednak fakt, że była

to konferencja na tematy religijne, organizowana przez katolików, odbywająca się na Dalekim Wschodzie, z licznym udziałem przedstawicieli ludów Wschodu decydował o tym, że i ten problem często wracał w dyskusjach.

Tu tylko chciałbym podkreślić, że problem ten dzisiaj stawiany jest w nowy sposób, niewątpliwie głębszy i słuszniejszy, a zapewne i bardziej owocny, choć skuteczność jego ujawnić się może na pewno nie prędko. Sama zasada nawracania wszystkich ludów na chrześcijaństwo, szerzenia wiary, duch misyjny, to proste nakazy Ewangelii, oczywiste dla każdego katolika. Ale to chrześcijaństwo nie szło i nie mogło nigdy iść w świat jako czysta Ewangelia, szło w „otoczce" formacji kulturowej swojego czasu. Chrześcijaństwo przychodziło wraz z wpływami, dominacją, często panowaniem białego człowieka, było elementem europejskiej ekspansji cywilizacyjnej. W pewnych wypadkach, uwarunkowanych politycznie, tak jak na Filipinach, doprowadziło to do chrystianizacji całego narodu. W innych powstawały tylko mniejszości chrześcijańskie, katolickie czy protestanckie, mniejszości nieraz bardzo nieliczne. Kiedy już w wieku XX panowanie białego człowieka zaczęło się kończyć, a kolorowe ludy Wschodu dochodzić do niepodległości, reakcja przeciw białemu człowiekowi i jego cywilizacji łączyła się nieraz z reakcją przeciw katolicyzmowi jako religii obcej, religii białych. Toteż stan posiadania chrześcijaństwa w ogóle a w szczególności katolicyzmu w niejednym wypadku uległ zmniejszeniu. Kościół zdał sobie wcześnie sprawę z tego niebezpieczeństwa, uświadamiając sobie wyraźniej niż przedtem, że prawda chrześcijaństwa jest prawdą dotyczącą każdego człowieka i przeznaczoną dla każdego człowieka, niezależnie od jego formacji kulturalnej i że Kościół nie jest w istocie swojej związany z żadną kulturą, że istniejące związki mają charakter dość zewnętrzny, że w każdej kulturze chrześcijaństwo może być zaczynem nowego rozwoju. Od tej świadomości jednak do wcielania katolicyzmu w dość odmienne — od zachodniej — kultury daleka jest droga. Z jednej strony, mimo że owe związki Kościoła z kulturą zachodnią nie dotyczą niejako istoty Kościoła i istoty jego prawdy, to niemniej związki te są głębokie. W ciągu wieków wytworzyła się, jako jedyna formacja kulturowa katolicyzmu chrześcijańska kultura zachodnia. Innej dotąd nie ma. Kultura ta wyrosła w basenie Morza Śródziemnego. Związki z filozofią helleńską, z prawem rzymskim, z obyczajem średniowiecznej Europy aż do nowoczesnej architektury i logiki matematycznej są jednak bardzo głębokie. Dlatego też z Europy chrześcijaństwo szło w świat w takiej formie w jakiej wcielało się w kulturę europejską. Otóż dzisiaj te możliwości się kończą. Nowe

kontynenty, Azja, czy Daleki Wschód przyjmują od Europy czy może raczej od Ameryki postęp techniczny, natomiast nie chcą, coraz bardziej świadomie, przyjmować europejskiej cywilizacji duchowej czy artystycznej, zwłaszcza że ta cywilizacja coraz częściej zaczyna nie zdawać egzaminu historii. Nie chcą, bo prowadziłoby to do swego rodzaju hybrydyzacji cywilizacyjnej, bo oznaczałoby katastrofę własnych starych kultur, nieraz o wiele starszych od europejskiej i zawierających wartości bynajmniej nie niższe od wartości nowej kultury. Stąd wniosek: zaszczepianie i szerzenie katolicyzmu w narodach o starej kulturze jak np. kultury Wschodu, wymaga bardzo radykalnej „dewesternizacji" katolicyzmu, jego „odzachodnienia". Co nie jest bynajmniej rzeczą łatwą, jeśli się zważy jak bardzo zachodnie są kategorie myślowe filozofii chrześcijańskiej rozwijającej się na linii od Arystotelesa i Platona poprzez Tomasza aż poza kartezjanizm, jak bardzo zachodnia jest cała liturgia Kościoła tak w słowie jak i w geście, nie mówiąc już o takiej rzeczy jak architektura kościelna. A przecież i w Indiach budowano kościoły w konwencjach architektury europejskiej. Nie wystarczy tu zatem powierzchowna adaptacja, nie wystarczy tłumaczyć Tomasza z Akwinu na japoński, zastępować łacinę liturgii językami narodowymi czy też budować kościoły w azjatyckich stylach architektonicznych, nieraz zresztą już martwych. Potrzebna jest nie adaptacja, lecz asymilacja, wcielanie.

Tu jednak powstaje nowa przeszkoda. Wszak kultury Wschodu są kulturami uformowanymi i przesiąkniętymi bardzo silnie przez inne religie, bardzo odległe od chrześcijaństwa. Jak więc można w nie to chrześcijaństwo wcielać?

Głęboko ujmuje tę sprawę głośny benedyktyn angielski, konwertyta, o. Bede Griffiths, znany pisarz religijny, autor książki *The Golden String*, od paru lat przebywający w Indiach i próbujący tam, z gronem towarzyszy, wytworzyć indyjskie formy benedyktyńskiego monachizmu. O. Griffiths w znakomitym artykule *Catholicism and the East* (ogłoszonym w amerykańskim tygodniku „The Commonweal" w r. 1958) podkreśla, że kultury i religie Wschodu są o wiele mniej obce istocie chrześcijaństwa niż by się to na pozór wydawało. Przypisuje on to nie tyle elementom „religii naturalnej", której punkty dojścia są mniej lub więcej związane z rozwojem kultury racjonalistycznej, ile przede wszystkim elementom „Objawienia pierwotnego". Podkreśla on bardzo rozwinięte w religiach Wschodu odczucie „świętości", tego co Rudolf Otto nazywał *das Heilige*, odczucie *mysterium*, tajemnicy, Boga jako Bytu transcendentnego, a zarazem immanentnego w stworzeniu i objawiającego się człowiekowi nie tyle poprzez jego rozum,

ale poprzez intuicyjną mądrość przekraczającą tak słowa jak i myśli. Griffiths wskazuje, że np. w hinduizmie znajdujemy pojęcie trójcy, wcielenia, odkupienia i łaski, ofiary i sakramentu. Jeśli więc chrześcijaństwo, katolicyzm, przestaniemy traktować jako sztywny system doktryny i dyscypliny moralnej, ale położymy nacisk przede wszystkim na Ewangelię, mówiącą człowiekowi jakie jest jego miejsce w świecie i sens jego egzystencji i jak — zgodnie z tym sensem żyć powinien, to możliwości wcielania katolicyzmu w kultury Wschodu wzrosną ogromnie. Nie znaczy to oczywiście by należało zrezygnować z czegokolwiek z dorobku myśli i kultury chrześcijańskiej, by należało tu stosować jakiś minimalizm, czy iść na kompromisy. Chodzi o to tylko, że dorobku tego nie można mechanicznie tłumaczyć na język obcych kultur, jeśli zaś Ewangelia stanie się tym czym być powinna, to jest zaczynem, drożdżami nowego życia, to otwierają się tu olbrzymie, nie przewidzialne wprost możliwości rozwoju owego dorobku będącego własnością całej ludzkości. Kościół nie tylko ma coś do dania ludom i kulturom Wschodu, może także od nich bardzo wiele otrzymać. Nie stawiamy oczywiście tej wymiany wartości na równi. Prawda katolicyzmu winna być drożdżami, które spowodują wzrost owego dorobku. By to osiągnąć, trzeba, jak mówi Griffiths, by Kościół „wszedł równie głęboko w kulturalne dziedzictwo ludów Wschodu, jak kiedyś wszedł w kulturalne dziedzictwo Grecji i Rzymu oraz ludów Europy".

3. I na zakończenie kilka krótkich uwag na temat problemu Wschód-Zachód, nie jako problemu politycznego, ale jako stosunku kultur. Problem ten nie był tematem manilskiego spotkania, ale spotkanie to właśnie było — na małą może skalę — spotkaniem Wschodu i Zachodu. To jest pewne, że skończyła się już i tu epoka kiedy Zachód dawał, a Wschód brał, skończyło się *ex Occidente lux*. Żeby nie było nieporozumień: Zachód ciągle jeszcze, mimo swej katastrofy i dezagregacji politycznej, jest nosicielem, depozytariuszem, pewnych niezastąpionych wartości, które zawsze będą posiadały pierwszorzędną wagę nie tylko dla Europy, ale i dla całego świata. Wykrystalizowane w ciągu wieków europejskiego rozwoju takie pojęcia jak osoba ludzka i jej godność, pojęcie wolności czy demokracji nie mogą zniknąć z języka ludzi i Zachodowi nie wolno rezygnować z odpowiedzialności za ich realizację. Ale i Wschód ma swoje wartości, w sferze pojęciowej, a jeszcze bardziej w sferze intuicyjnego rozumienia sensu świata, czy też w sferze obyczajowej, które nam, ludziom Zachodu mogą być dużo bardziej potrzebne niż to nam się wydaje. Rozwoje tych kultur

były tak odmienne, że ich porównywanie, stosowanie jakiejś skali, stopnia dojrzałości, jest czynnością pozbawioną sensu. To jednak pewne, że dzisiaj możliwy i konieczny jest tylko dialog równi z równymi. Dialog, konfrontacja, wymiana wartości. Wzajemne poznanie i wzajemne zrozumienie. A celem tych operacji nie ma być bynajmniej dążenie do stworzenia jakiejś jednolitej, uniwersalistycznej i kosmopolitycznej kultury świata, lecz wzbogacenie, rozkwit i rozwój poszczególnych kultur, z których każda przecież należy do wspólnego dziedzictwa każdego z ludzi.

Jerzy Turowicz

S. B. DAS GUPTA (Kalkuta)

ODDZIAŁYWANIE HINDUIZMU

Bracia i Siostry w Wierze.

Zabieram głos na tej konferencji jako jeden z pierwszych, poczuwam się więc do obowiązku najserdeczniej powitać tych wszystkich, którzy z takim zapałem zorganizowali to spotkanie; celem jego jest wytworzenie wśród nas atmosfery wzajemnego zrozumienia: chcemy też wspólnie dotrzeć do podstaw religii. Witam Was więc słowami jednego z dawnych naszych mnichów: „Ze złożonymi rękami błagam Was, doskonale uświadomionych na wszystkich krańcach świata, byście zaświecili lampę »dharmy« (religii)... niech świat nie będzie ślepy w ciemności". Wezwanie to skłania nas do wyjścia z egocentrycznego osamotnienia; wszelkie Światło i Radość, jakie dotychczas zostały na świecie osiągnięte, należy obecnie wykorzystać, żeby w miarę możności usunąć rozpacz i ciemności, które przeszkadzają rozwojowi tego, co w człowieku jest wzniosłe i boskie. Nasza szczera i pokorna „katolickość" niech świadczy o uczciwości tego wspólnego wysiłku. Nie oczekujemy od zebranych tu osób, by każda z nich przedstawiła historycznie i geograficznie opracowany obraz religii, którą reprezentuje; nie będziemy też prowadzić teologicznych dysput; interesuje nas wyłącznie wpływ, jaki nasze rozmaite religie wywarły na kulturę swych wyznawców, chcemy więc badać „religię stosowaną", czyli zmierzyć stopień, w jakim element religijny jest nadal żywy w danej kulturze oraz rozpatrzyć sposób, w jaki wielkie istniejące na świecie religie rozwiązują najważniejsze problemy współczesnego świata. W toku dyskusji spotkamy się zapewne z wypowiedziami

---

Dr S. B. Das Gupta, naukowiec i literat hinduski, urodzony w 1911 r. Od 20 lat profesor wydziału języków nowożytnych uniwersytetu w Kalkucie. Autor licznych prac na temat literatury, kultury i religii Bengalu, a także poezji, sztuk teatralnych i powieści. M. in. ogłosił po angielsku książki o indyjskiej myśli religijnej o tajemnych kultach religijnych i o „*Tantric Buddhism*".

o „zagrażającym kryzysie religii", ale pamiętajmy, że kryzys istnieje zawsze, jest bowiem nieodłączny od życia. Nie było w historii epoki, kiedy ludzie nie krytykowali tego co „nowe", skłonni bowiem jesteśmy za dużo myśleć o przeszłości, najchętniej żyjemy tym, co odziedziczyliśmy; może spodziewamy się też czegoś od nieznanej nikomu przyszłości, ale tymczasem stoimy wobec teraźniejszości ze wszystkimi jej pozornie krytycznymi trudnościami. Miejmy odwagę spojrzeć im w oczy i nie wyolbrzymiajmy „aspektu kryzysu".

CZYM JEST HINDUIZM?

Hinduizm wyznają miliony ludzi od mniej więcej pięciu tysięcy lat; sformułowanie jego definicji czy nawet opisanie go jest ogromnie trudnym zadaniem. Inaczej niż buddyzm, chrześcijaństwo czy islam, które skrystalizowały się wokoło określonych wyraźnie postaci, hinduizm wyrósł z gleby olbrzymiego i zróżnicowanego obszaru, rozwijał się tam i rozprzestrzeniał, a do swej różnorodnej treści wchłonął olbrzymią mieszaninę wierzeń, obrzędów i praktyk, asymilując czasami najzupełniej sprzeczne elementy, toteż powierzchowne spojrzenie nań z zewnątrz niewątpliwie powoduje oszołomienie.

Będąc sam Hindusem, nie wypieram się żadnego ze składników tej religii; tych tysięcy zwyczajów i tradycji, które zostały przez nią wchłonięte, przekształcone i ożywione nowym duchem. Hinduizm bowiem nie jest chaotyczną zbieraniną, gdyż wszystko, czym kiedykolwiek się wzbogacił, zostało w nim przetrawione i oczyszczone, tak że tworzy dziś integralny organizm, którego znamieniem jest jedność w różnorodności. Taka np. koncepcja, jak kult krwiożerczej, czarnej i nagiej bogini Kali, pochodzi zapewne z tradycji jakiegoś barbarzyńskiego indyjskiego szczepu, ale każdy, kto przestudiował ewolucję tego kultu, wie, że forma, jaką on dzisiaj posiada, nie ma w sobie nic, co sprzeciwiałoby się idei Upaniszadów: poszukiwaniu prawdy i duchowemu udoskonaleniu.

Centralną zasadą, która jednoczy, oczyszcza i przekształca te wszystkie rozmaite elementy, są Wedy, przez które rozumiem nie tylko pieśni zebrane w Samhita, ale całą literaturę religijną, stworzoną przez ludy aryjskie; prócz czterech ksiąg Wed, należy do niej Aranyaka oraz Upaniszady, czyli te dzieła, które wydobyły i rozwinęły treść dawniejszych od nich pieśni. Z późniejszych tekstów, które kontekst Upaniszadów, zgodnie z duchem czasu, skierowały na nowe tory, należy przede wszystkim wymienić najpopularniejszą z pism Hinduskich: Księgę *Gita;* zawartą w niej

doktrynę przyrównano przecież do owego mleka nieśmiertelności, które sam boski pasterz Kriszna wyssał z Upaniszadów. Treść Upaniszadów czy też Wed jest więc ową zasadą przewodnią, która w ciągu wieków jednoczyła i przekształcała najprymitywniejsze nawet, aryjskie i nie aryjskie grupy etniczne hinduskiego społeczeństwa, a docierając do najniższych jego warstw, powoli wpłynęła na ich świadomość religijną i przygotowała teren dla świętych i dla reformatorów.

Doktryna wypływająca z Upaniszadów da się streścić w stwierdzeniu, że istnieje wszechpotężny, wszechprzenikający, wieczny, myślący Pierwiastek, niezmienny i absolutny, równocześnie transcendentny i immanentny, któremu świat zawdzięcza istnienie i trwanie; że Jeden objawia się w wielości nie z powodu jakiejś swej niedoskonałości, ale właśnie przez bogactwo swej wiekuistej Natury. Byt, Świadomość i Błogość („Sad-Czit-Ananda") oto trzy zasadnicze właściwości tego Absolutu, który jest także Najwyższym Duchem, a ten poddając się granicom doczesnych przyczyn i warunków — objawia się w poszczególnych duszach.

Jeśli chodzi o przeżycie religijne, Upaniszady uczą, iż prawda o Najwyższej Istocie, czy też Najwyższym Duchu, nie może być ludzkim rozumem pojęta; człowiek musi poprzez oczyszczenie przeczuć ją wewnętrznie jako nieskończone światło i nieskończoną Rozkosz. Ten mistyczny charakter najwyższego przeżycia religijnego, jak o nim uczą Upaniszady, jest odwieczną cechą hinduizmu. Na zarzut, że takie nastawienie kładzie przesadny nacisk tylko na jeden z elementów przeżycia religijnego ze szkodą elementów doktrynalnego i instytucjonalnego, odpowiadamy, że dla nas te ostatnie są drugorzędnymi, nawet niepotrzebnymi środkami do celu, które religii dopomagają, ale jej nie stanowią. Jeśli chodzi o rzetelność i obiektywną wartość naszego przeżycia, możemy jedynie odrzec: „przyjdźcie i przekonajcie się sami".

Zaznaczyć tu należy, że ogólny kierunek Upaniszadów nie prowadzi do koncepcji Boga osobowego, mimo iż teksty te nigdzie takiej koncepcji nie wykluczają, ani jej nie przeczą; wprawdzie Absolut jest czasem w Wedach i w Upaniszadach nazywany „Purusza", tzn. Osoba, ale pojęcie to różni się od teistycznej koncepcji Boga i dotyczy Nieokreślonej Boskości, Niewyrażalnego, któremu przypisujemy wszelką działalność.

To, co tu powiedziałem, może wydać się dziwne, ponieważ wiadomo, że Hindusi oddają cześć całemu szeregowi bogów i bogiń, i to nie tylko kamiennym czy glinianym ich podobiznom, ale nawet samym ich symbolom; fakt ten daje się wytłumaczyć właśnie brakiem pojęcia osobowego Boga w ich religii: wierząc w Nieskoń-

czone i Wszechprzenikające Bóstwo Hindusi bez trudności przyjmują wszelkie przedmioty jako objawienia czy symbole Absolutu, wyrażającego się we wszystkich rzeczach, wielkich i małych. Bóstwo, pojęte jako „Dharma", czyli odwieczny pierwiastek sprawiedliwości, gwarantuje też moralną celowość procesu kosmicznego.

ZNACZENIE HINDUIZMU DLA CHWILI OBECNEJ

Spróbuję tu przedstawić, które z elementów hinduizmu mają znaczenie w życiu codziennym jego wyznawców, jaką religia ta ma wartość dla rozwiązania problemów współczesnego życia w zmieniających się wciąż warunkach nowożytnego świata, a przede wszystkim — jaki jest wpływ religii na kulturę, czyli na to wysubtelnienie życia indywidualnego i zbiorowego, które pozwala doceniać wyższe jego wartości.

W tym procesie kulturalnego rozwoju czynniki religijne odgrywają ważną rolę, czemu nie zaprzeczają nawet ci, których głównym zainteresowaniem jest życie praktyczne.

Jak sprawy te przedstawiają się w Indiach? Przede wszystkim należy rozróżnić u nas dwie kategorie ludzi: tych, którzy wyrzekłszy się świata oddają się ascezie, oraz żyjących „w świecie" normalnym życiem rodzinnym. Ilość ascetów i żebrzących jest w Indiach rzeczywiście ogromna, można ją wyrazić cyfrą około miliona, a kategorię tę należy podzielić na trzy grupy: 1 — pustelników w ścisłym tego słowa znaczeniu; 2 — należących do różnych czynnych zgromadzeń religijnych oraz 3 — wędrownych żebrzących. Asceci hinduscy zajmują się wyłącznie swymi przeżyciami duchowymi i własnym swym zbawieniem i są pozornie bezużyteczni dla otoczenia. Ale nawet najbardziej realistycznie zapatrujący się na świat członkowie naszego społeczeństwa są głęboko przekonani, że wysiłek w kierunku poznania najwyższej prawdy, dokonany choćby przez jednego tylko człowieka, zbliża tę prawdę do wszystkich ludzi i że tego rodzaju asceza wywiera rzeczywisty, dodatni wpływ na całe społeczeństwo. Druga grupa, Sanyasi, działa pośrednio poprzez zgromadzenia i instytucje, do których należy, a poszczególni zakonnicy pracują jako kaznodzieje i nauczyciele i propagują uczciwe życie, miłosierdzie i miłość bliźniego; zakonnicy ci praktykują zasady Joga i Dżapa, oddają się rozmyślaniu, praktykują indywidualnie lub zespołowo kult Boga i Bogini Matki, wreszcie niektórzy z nich działają jako misjonarze w kraju i za granicą. Trzecia grupa to niezliczona ilość żebrzących wędrowców, źle odzianych, często zupełnie nagich; pokazują oni różne nauczone od Jo-

gów sztuki, rozdają talizmany i amulety, znają się na astrologii i chiromancji, przypisują sobie siłę okultystyczną, a podczas uroczystości i jarmarków zalegają tłumnie całą okolicę. Szacunek należy im się jedynie za surowe życie, które wiodą (niektórzy z nich np. ślubują celibat).

Większość Hindusów żyje jednak „w świecie", a wielu wśród nich łaknie duchowej prawdy i przywiązuje wielką wagę do przeżycia religijnego; ci ostatni tracą nieraz wszelkie zainteresowanie dla życia codziennego; inni, obojętniej podchodzący do religii, kierują się poważnie pojętymi zasadami etyki i starają się na swój sposób służyć społeczeństwu i ludzkości.

Wśród uroczystości i obrzędów mających charakter ogólnonarodowy wymienię tu tylko najważniejsze: Desera — to święto światła połączone z kultem bogini Kali; Sivaratri — noc poświęcona modlitwie na cześć Sziwy; urodziny Ramy i Kriszny, najpopularniejszych awatarów Pana; na wiosnę obchodzimy Holi na pamiątkę igraszek Kriszny z pasterzami i pasterkami; wreszcie obrzędy połączone z ślubami, narodzinami dzieci i z pogrzebami oraz niezliczona ilość innych ceremonii i pielgrzymek, których nie sposób tu wyliczać i opisywać, znane są zresztą z literatury. Pragnąłbym tylko omówić wpływ, jaki te praktyki religijne wywierają na codzienne życie współczesnego u nas człowieka.

Materializm wydaje się dominantą naszego wieku: powtarza się nam nieustannie, że wszystkie tzw. tajemnice świata dadzą się wytłumaczyć bez pomocy czynnika duchowego czy nadprzyrodzonego i że istnienia świata pozamaterialnego nie można naukowo sprawdzić. Nowoczesna filozofia popiera ten pogląd, a racjonalizm i scjentyzm utorowały drogę sceptycyzmowi i agnostycyzmowi, jedynie pozytywizm dał człowiekowi coś, co nie byłoby samą negacją, a logicznie doprowadził do dialektycznego materializmu; obecnie stworzono więc ideę humanizmu, ale hinduski ideał ascezy i oderwania od świata chyba nie da się z tą jego formą pogodzic. Umysł nowoczesnego człowieka nie zadawala się doktryną, według której sens ludzkiego życia i jego ostateczny cel polegają na zdobyciu wiekuistego światła i szczęścia przez bezpośrednie zjednoczenie z najwyższym Duchem. Nowoczesny humanizm jest też raczej etyką niż religią, co również sprzeciwia się hinduskiej tradycji, chociaż błędem byłoby twierdzić, że hinduizm, uważając świat widzialny za złudzenie, nie zna wcale etyki. Asceza hinduska wprawdzie zawsze oddawała pierwszeństwo wartościom duchowym, ale wartości etyczne są dla niej realne, choć przemijające.

Współcześni Hindusi znaleźli więc nową interpretację dla dawnych ideałów swej ascezy, a nawet najbardziej wśród nich reli-

gijni próbują znaleźć w swej wierze rozwiązanie problemów człowieka i społeczeństwa. Wysiłek nasz już od kilkudziesięciu lat idzie w kierunku pogłębienia znajomości świata i człowieka w świetle spirytualistycznej prawdy. Najlepiej wyraził to nasz wielki mędrzec, Śri Aurobindo, mówiąc, że duchowe poszukiwanie człowieka zbyt długo rozumiane było jako czynność negatywna; zbyt silnie podkreślaliśmy doktrynę Upaniszadów do zdobywania najwyższej prawdy wyłącznie poprzez *via negativa*. Namiętnego dążenia człowieka wzwyż ku Bóstwu nie umieliśmy dostatecznie kojarzyć ze zstępującym ruchem Bóstwa chylącego się w dół, by wiekuiście obejmować wszystko, w czym się objawia. Jak Bóstwo wyraża się w materii, mniej było dla nas zrozumiałe niż prawda o Bóstwie odkrywana w duchu. Upaniszad *Iśa* wyraźnie powiada: należy pragnąć żyć na tym świecie i sto lat, ale trzeba pracować z przeświadczeniem, że wszystko przemijające i przejściowe jest przesiąknięte duchową prawdą — Brahmanem. „Praca w ten sposób wykonana nigdy nie kala drzwi". Tego samego uczy *Gita*: „Ardżuna, wykonaj wszystko, co masz do zrobienia, ale czyń to bez przywiązania, nie zapominaj ani na chwilę o swym zjednoczeniu z Najwyższym". Oto czego oczekujemy od ascezy. Nie możemy wymagać, by wszyscy święci i mędrcy oddawali się pracy misyjnej, ale pragniemy, żeby czystością swego życia, bezinteresowną pracą i uniwersalnym współczuciem dawali przykład i pociągali do pobożności, dyscypliny, rzetelności i miłości bliźniego. Z radością mogę stwierdzić, że wielu naszych ascetów przestało być społecznymi pasożytami i nie żeruje już na łatwowierności mas — przeciwnie, starają się działać podnosząco na społeczeństwo, wśród którego żyją. Znamiennym odruchem w tym kierunku są powstające obecnie organizacje, w których Sanyasi zobowiązują się do działalności społecznej i misyjnej.

Księga *Gita* przedstawia ideał człowieka doskonale zrównoważonego, „sthita-dhi", którego spokoju nie mącą ani przeciwności życia, ani szczęście nie nęci wciąż nowymi pragnieniami; jest on ponad zasięgiem wszelkich wzruszeń: przywiązania, strachu czy gniewu. Czy ten ideał da się urzeczywistnić? Ażeby wprowadzić go w praktykę, trzeba nauczyć się patrzenia na sprawy tego świata nie tylko z powierzchownego punktu widzenia doczesności, ale dążyć do rozumienia ich jako elementów wiekuistego procesu. Jednym z podstawowych wierzeń hinduizmu jest, jak wiadomo, reinkarnacja, ona to pozwala znosić życie jako jeden z kroków w ruchu dążącym do najwyższej prawdy; dotrze do niej ten, którego *karma*, czyli dzieło jego życia, posiada prawdziwe duchowe wartości. Nawet przeciętny hinduski laik próbuje zachować rów-

nowagę i spokój w obliczu nieszczęść i śmierci, ponieważ pamięta, że są to tylko etapy w ogólnym procesie.

Ta koncepcja życia jako pielgrzymki nadaje mu znaczenie i wyraźny kierunek: człowiek stopniowo staje się tym, czym prawdziwie jest, nieskończonym i uniwersalnym; proces ten usprawiedliwia zarówno pochodzenie, jak cel człowieka, a indywidualizacja ducha w konkretnej osobowości człowieka i ewolucja tej jednostki w jej prawdziwe „ja" nadają sens rozwojowi nieskończonych możliwości człowieka.

To, co powiedziałem, przedstawia religijny pogląd Hindusa na życie, a nawet na materialną własność. Nie widzi on żadnej przeszkody czy hamulca moralnego przeciw zdobywaniu bogactw, ale dobrobyt jest dla niego pojęciem doczesnym, należy go używać bez samolubnej chciwości, w duchu ofiary. Należy rozumieć, że nikt nigdy naprawdę nie posiada żadnego bogactwa, gdyż prawdziwe posiadanie jest wyłącznie atrybutem Absolutu, a człowiek jest tylko czasowym opiekunem wszelkich rzeczy. Mahatma Gandhi w ciągu swej działalności stale powoływał się na tę zasadę, kiedy walczył z nowożytnym kapitalizmem. Stąd też powstało hasło: „wszystkie ziemie należą do Gopala", do Pana Kriszny, Pasterza. Śri-Vinoba Bhave, rzetelny uczeń Gandhiego, pod tym właśnie hasłem przeprowadza w ostatnich latach rewolucyjne reformy rolne w Indiach.

ZNACZENIE CEREMONII KULTOWYCH

Znaczenie tych ceremonii dla religii jest, być może, czasami niewielkie, ale ich wartość społeczna nie ulega wątpliwości: wnoszą one niewinną radość w życie codzienne i przerywają jego monotonię, a z punktu widzenia kultury są cennym elementem estetycznym. Nawet wysoce „cywilizowani" i bardzo wykształceni Hindusi kochają wieczorny obrzęd, kiedy w tajemniczej ciszy zapadającego zmroku stawiają glinianą lampkę pod rośliną Tulasi. Obrzęd ten uspokaja umysł i ciało i podnosi na chwilę ducha. Wprawdzie niektórzy adepci teorii Freuda sprowadzają wszystkie objawy religijności do wyrazu sublimacji seksualnej, pogląd ten jest jednak zupełnie fałszywy. Świadomość religijna nie tylko sublimuje, ale przekształca i uduchowia najbardziej nawet prymitywne nasze wzruszenia i wprowadza w nie coś z nieskończoności; czyż stulistny lotos nie wyrasta z głębi błota, by zakwitnąć nad wodą w promieniach słońca?

Najważniejszym z faktów, które należy na tym miejscu podkreślić, jest ten, że tradycyjne formy naszych ceremonii religijnych prze-

kształciły się bardzo szybko w ostatnich kilku dziesiątkach lat, a to z powodu rewolucyjnej przemiany, jaka zaszła w naszej strukturze społecznej: jak wiadomo, kraj nasz był do niedawna krajem rolniczym, a gospodarka nasza od stuleci trzymała się tych samych form produkcji. W dwudziestym wieku dotarł do nas nowoczesny przemysł, ale nie prędzej niż po uzyskaniu niepodległości rozwinęły się tu wszystkie jego gałęzie, tworzenia ciężkiego przemysłu bowiem nie dozwalało nam obce panowanie. Słuszna okazuje się więc marksistowska teoria o zależności struktury społecznej od struktury ekonomicznej; wprawdzie już w XIX w. powstała u nas pod patronatem zagranicznym nowa warstwa handlowców, jednakże dopiero niepodległość przyniosła ze sobą zupełne w społecznej dziedzinie zmiany, dzięki zaplanowanemu w szeregu „pięciolatek" uprzemysłowieniu kraju.

Rewolucja, jaka nastąpiła w naszej gospodarce, wywarła wielki wpływ na cały nasz ceremoniał religijny, gdyż wiele obrzędów, obowiązujących Hindusów należących do kast, wiązało się ściśle z systemem własności rolnej; ceremonie, od których zależał prestiż jego rodziny, urządzał na wsi właściciel danego majątku, a miejscowi kupcy i rzemieślnicy obowiązani byli do usług, każdy według powinności przewidzianych dla jego kasty. Jako mały chłopiec brałem raz udział w jesiennym święcie na cześć Bogini Matki; trwało ono przez cały tydzień i ani jedna z miejscowych rodzin nie zdołała wywiązać się ze wszystkich przewidzianych z tej okazji zadań. Usługi duchownych odprawiających obrzędy, garncarzy dostarczających glinianych posągów Bogini i demonów, które ona zwycięża, ogrodników, golibrodów, praczy, muzykantów, itd. opłacał z reguły właściciel majątków z plonów rocznych, gościł też krewnych i przyjaciół — łatwo zrozumieć, do jakiego stopnia reforma rolna utrudniła tego rodzaju uroczystości.

Szybki rozwój przemysłu i handlu doprowadził w Indiach do gwałtownej urbanizacji, a co za tym idzie — do dezintegracji naszego społeczeństwa. Skutki ostatniej wojny, klęska głodu, która nas po niej nawiedziła, straszliwe walki domowe w latach 1946—7, napływ uchodźców po uzyskaniu niepodległości — oto dalsze czynniki, które spowodowały rozkład naszego dotychczasowego układu społecznego.

Do końca XVIII w. życie w Indiach toczyło się przede wszystkim na wsi, a ład społeczny utrzymywała tam wspólnota rodzin, korzystających z dochodu z wspólnie posiadanej ziemi — rzecz jasna, że uprzemysłowienie i urbanizacja system ten obróciły w niwecz: zmieniły się formy życia rodzinnego, co z kolei wywarło wpływ na tradycyjne formy kultu religijnego.

Jeszcze inną cechą hinduskiego społeczeństwa wiejskiego była sztywność systemu kastowego, ze wszystkimi dodatnimi i ujemnymi stronami tego rodzaju organizacji społecznej. Sztywność ta uległa znacznemu złagodzeniu z powodu przemieszania społeczeństwa, jakie nastąpiło w miastach, i dzięki przegrupowaniu go w wielu nowo powstałych instytucjach społecznych, wychowawczych, politycznych, zaś przemysł i mechanizacja pracy przekreśliły podział na rzemieślnicze pod-kasty.

Jakaż jest reakcja ogółu społeczeństwa hinduskiego, przede wszystkim ze stanowiska religijnego, na te przemiany? Niektóre nasze elementy konserwatywne biadają nad każdą zmianą, a nawet nad postępem, ale większość Hindusów raczej przychylnie odnosi się do „nowego", mimo że nieraz bardzo głośno daje wyraz swemu zaniepokojeniu. Mahatma Gandhi sprzeciwiał się rozrostowi ciężkiego przemysłu, jako zagrażającemu rękodziełu, walczył też z nowoczesną, kapitalistyczną polityką przesadnej centralizacji i wynikającej stąd ucieczki do miast. Zwolennicy Gandhiego dalej trwają na jego stanowisku, a nie wynika ono bynajmniej z przesądów religijnych.

Tradycje religijne na wsi są nadal pielęgnowane, zwłaszcza te, które nie wymagają zbyt wielkich kosztów. Weszło też w zwyczaj zespołowe urządzanie związanych z kultem uroczystości. Formy religijne zmieniają się tam więc także wraz ze zmianą warunków, ale wartości religijne nie zostały na wsi zaprzepaszczone. Większość ludności wiejskiej dąży raczej do reorganizacji życia religijnego niż do zastąpienia dawnych wartości nowymi.

Wydaje się natomiast, że w licznych nowo powstałych miastach i centrach przemysłowych religijność zaczyna się cofać; przenikają tu hasła komunistyczne, a w każdym razie szerzy się nienawiść do pracodawców, podejrzewanych o kapitalistyczną chęć wyzysku; zresztą pracujący tu ludzie mało znajdują czasu i energii na zajmowanie się wznioślejszymi dziedzinami życia, gdyż wolne chwile spędzają teraz w klubach sportowych i w kinach. Nie bądźmy wszakże pesymistami. I w miastach naszych pewne jednostki cenią duchowe wartości, i to bardziej szczerze niż niejeden z nas, może dlatego, iż dobrze zdają sobie sprawę z niebezpieczeństwa połączonego z nowoczesnym uprzemysłowieniem i nie chcą stać się żywymi maszynami.

Natomiast jeżeli chodzi o przymierających głodem czy niedożywionych robotników, którzy ledwo utrzymują się przy życiu, jakże od nich wymagać, by troszczyli się o sprawy religijne? Zainteresowanie sprawami „wyższego rzędu" wymaga minimalnego przynajmniej zabezpieczenia bytu; słuszność ma Swami Viveka-

nanda kiedy powiada, że mówić o metafizyce do człowieka zagłodzonego nie jest niczym innym jak obelgą. Zanim ludzie zdołają rozwinąć w sobie wrodzone im uczucia religijne, muszą znaleźć się w warunkach, w których zrozumieją, że są czymś więcej niż zwierzętami. Zatem polepszenie materialnego położenia mas pracujących jest pierwszym obowiązkiem religijnym, który obciąża je same, ale i nas wszystkich. Mimo to, nawet ludzie, którzy są w skrajnej nędzy, myślą nie tylko o zaspokojeniu głodu i popędu seksualnego — drzemie w nich na pewno pęd do religii.

Innym zagadnieniem, wyłaniającym się z zamętu wytworzonego zmianą warunków społecznych i ekonomicznych w Indiach, jest sprawa kobiet hinduskich; dotychczas, jak wiadomo, nie wychodziły one z domu i ponosiły odpowiedzialność za jedność rodziny. Obecnie życie rodzinne ucierpiało z powodu zatrudnienia kobiet w szkolnictwie, w szpitalach, biurach i fabrykach, a nowe zainteresowania stanąwszy dla nich otworem przyczyniły się do zaniedbania tradycji religijnych, których dotychczas były one stróżami. Ważniejsza jeszcze jest sprawa wychowania dzieci; zakładane w ośrodkach miejskich żłobki, przedszkola i internaty ograniczają wpływ matek na najmłodsze pokolenie, co z kolei zagraża jego wychowaniu religijnemu.

Technologia zapanowała dziś nad światem, proces uprzemysłowienia i mechanizacji będzie się szybko rozwijał, jeżeli poszczególne narody przy pomocy międzynarodowego planowania nie postarają się zawczasu utrzymać go w granicach rozsądku. Na tym tle należy się zastanowić nad faktem, że jądrem każdej wielkiej religii jest kontemplacja, czyli życie wewnętrzne, oparte o oderwanie i o modlitwę. Ale czy obiektywne warunki, wśród których żyjemy, nie uniemożliwiają tego zwrotu ku wnętrzu, albo czy nie zaprzeczają jego konieczności? Zrozumiejmy się dobrze. Człowiek nie rozwinął swych zdolności do kontemplacji tylko dlatego, że miał na to czas i że żył w sprzyjających warunkach. Piękną przypowieść czytamy na ten temat w Upaniszadzie *Kata*. Pradżapati, pan wszelkiego stworzenia, zazdroszcząc człowiekowi i obawiając się jego rywalizacji, skierował jego zmysły i rozum ku światu zewnętrznemu, by nie odnalazł on prawdy ukrytej we własnym wnętrzu. Ale chyba nie poddamy się bez walki? Pęd do rozmyślania jest przecież istotną właściwością umysłu ludzkiego i trudno sobie wyobrazić, by mechanizacja i uprzemysłowienie mogły ją w nim kiedykolwiek zabić. Kontemplację można doskonale pogodzić z rzeczywistością najbardziej nawet trudnego życia, zaś prawdziwie religijny jej aspekt nie ma nic wspólnego z eskapizmem czy z negacją świata i jego zagadnień. Jak już mówiłem, hinduizm

zaleca doskonałą równowagę: utrzymanie spokoju ducha wśród najtrudniejszych konfliktów; najłatwiej osiągnąć ten ideał przez wyrobienie w sobie życia wewnętrznego, które każdą działalność zewnętrzną doskonale zasila i wzmacnia.

Nie możemy wreszcie pominąć tu problemu sprawiedliwości społecznej. Niestety, zarzucano nieraz religiom, że bez względu na swe założenia, z powodu rozbieżności dogmatów i wierzeń były przyczyną nienawiści; że stworzyły kastowość i rozdział między ludźmi. Ten problem kastowości jest szczególnie aktualny w Indiach i sporo już zostało na ten temat powiedziane. Wiele z tego, co działo się u nas w przeszłości, straciło dziś na znaczeniu z powodu przemieszania naszej ludności, o którym już wspomniałem, gdyż nawet na wsi system kastowy nie jest już tak sztywny, jak był dawniej; to samo dzieje się o wiele szybciej w naszych miastach, gdzie przestrzega się kastowości jedynie w dziedzinie zawierania małżeństw i w niektórych zwyczajach życia domowego.

Przyznać jednak musimy, że sprzeczność między ideałami religijnymi a podejściem do spraw społecznych w Indiach była bolesnym faktem, któremu nasi wielcy ludzie od czasów Buddy, a skończywszy na Mahatmie Gandhim, zawsze się sprzeciwiali.

Z końcem XIX wieku Swami Vivekananda, opierając się na Wedancie, grzmiał przeciwko grzechowi „niedotykalności" i głosił ideę „Boga w człowieku". Największy z naszych nowożytnych poetów, Tagore, piętnował obelżywe traktowanie „boskiego przybytku, jakim jest serce człowieka", a Mahatma Gandhi poświęcił swe życie walce o usunięcie dyskryminacji społecznej i „nietykalnych" nazywał „Haridżan", kastą Boga. Obecnie objęto całe Indie siecią organizacji, których celem jest poprawa losu tychże „Haridżan", zgodnie z zasadami Gandhiego.

W naszym wieku, erze nauki ścisłej i sputników, wielu ludzi twierdzi, że Bóg jest nam już niepotrzebny. Zastanówmy się więc nad stosunkiem wiedzy ścisłej do religii. O ile mi wiadomo, hinduscy naukowcy nie wystąpili dotąd agresywnie wobec religii, stanowisko ich jest bowiem raczej obojętne w tej dziedzinie.

Jeśli chodzi o szeroki ogół ludzi wykształconych, to wydaje mi się, że nauka stała się dla niego silnym bodźcem, zmuszającym do oczyszczenia religijnej świadomości, do zwrotu ku zasadniczej treści religii i do wyzbycia się niezliczonych prymitywnych mitologicznych wierzeń, które odziedziczyliśmy po przeszłości. Toteż sądzę, iż obawa, jakoby nowoczesnym Hindusom zagrażała utrata religii tylko dlatego, że odrzucili balast związanych z nią przesądów, jest bezpodstawna. Nie lękamy się więc ani nauk ścisłych, ani psycho-

analizy, która wszystkie przeżycia psychiczne człowieka tłumaczy zahamowanym *libido* — cóż bowiem psychoanalityk może wiedzieć o przeżyciu duchowym najwyższego rzędu, jeżeli zna je tylko z opisu. Istnieje jednak trzecia teoria naukowa, a ta sprowadza wszystko do materii i jej należy poświęcić trochę więcej uwagi.

Jak wiadomo, materialistyczne tendencje europejskiego marksizmu przedstawiają wyraźną filozofię życiową; nie ulega też wątpliwości, że znaczna część myślących ludzi w Indiach ulega wpływowi marksizmu, światopogląd ten jest jednak najzupełniej obcy światopoglądowi religijnemu człowieka. Niektórzy z naszych poważnych intelektualistów są przekonanymi marksistami, znaczniejsza grupa, niezbyt dobrze obznajomiona z podstawami dialektycznego materializmu, z ruchem tym sympatyzuje, a duża ilość młodzieży widzi w nim siłę bardzo atrakcyjną, ale jest za wcześnie by sądzić, jakie będą wyniki tych zainteresowań dla mentalności hinduskiej; wpływ ich na naszą literaturę jest, jak dotąd, raczej znikomy. Trzeba wszakże przyznać, iż tradycyjne ideały naszej religii też ostatnio nie natchnęły zbyt wielu dobrych dzieł literackich. Już w XIX w. humanizm był dominującym nurtem naszej literatury i stał się dla nas bez mała religią; obecnie, rzecz jasna, ulega on wpływowi socjalizmu: bunt przeciw wyzyskowi człowieka przez człowieka jest u nas do tego stopnia silny, iż teoria religijna, któraby ten wyzysk usprawiedliwiała, nie ma u nas żadnych szans zrozumienia. Jeśli chodzi o inne dziedziny życia kulturalnego, jak muzyka i taniec, to stwierdzić należy, że tradycje religijne, które od wieków te sztuki zasilały, są nadal w tym samym duchu kultywowane, zwłaszcza taniec, ten bowiem był zawsze silnie związany z naszym rytuałem religijnym.

Na koniec chciałbym zająć się wpływem hinduizmu na świat poza Indiami i na te elementy naszej religii, które mają znaczenie uniwersalne. Nie będę tu omawiał historii hinduizmu ani wpływu tej religii na wczesne chrześcijaństwo i na islam, ani stosunku jej do buddyzmu, z którym ma ona tyle wspólnych cech, jeśli chodzi o myśl filozoficzną i o technikę rozmyślania. Nie pragnę też obciążyć mej wypowiedzi danymi statystycznymi, dotyczącymi naszych prac misyjnych itp. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na fakt, że słowo „dharma", którym określamy pojęcie religii, ma, zdaje mi się, szersze znaczenie niż słowo „religia", tak jak ono jest powszechnie rozumiane. Etymologicznie słowo dharma oznacza wszystko, co utrzymuje i ubezpiecza całe życie człowieka; dotyczyć więc może samodyscypliny albo wykonywania przepisów, mających na celu zachowanie czystości ducha i spokoju umy-

słu; zawiera też obowiązkowość w wykonywaniu zadań wypływających ze stanowiska społecznego, wierne wykonywanie cnót społecznych, poświęcenie służbie ludzkości. Ale obejmując te wszystkie cnoty, dharma przewyższa je i oznacza też niezachwianą wiarę w niezmienną zasadę sprawiedliwości, wiarę, która wbrew wszystkiemu pewna jest, że siły, które kształtują dzieje człowieka i wszechświata są siłami moralnie dobrymi. Ta „moralność" pierwiastka wszechrzeczy jest właśnie najwyższą prawdą, którą głosi cała nasza literatura religijna.

Rozumiemy więc, że dharma jest wiarą w sprawiedliwość, w pewnik, że celem człowieka i świata jest dobro; logicznie i psychologicznie wiara ta zakłada istnienie najwyższego czynnika moralnego, który jest „gwarantem" wszelkiej sprawiedliwości, implikuje więc istnienie Boga. To przekonanie o zasadniczej moralności człowieka i świata jest dynamiczną zasadą, mobilizującą człowieka do poszukiwania wyższych wartości życia i stale go w tym podtrzymującą. Ludzie, żyjący wśród różnorodnych zajęć życia codziennego, czerpią z tej wiary w ostateczną sprawiedliwość i w obowiązek moralny o wiele więcej siły niż ze związanego z kultem ceremoniału.

Drugim elementem naszej religii w znaczeniu dharma, tkwiącym głęboko w naszej świadomości religijnej, jest idea jedności kosmicznej; zbliża ona człowieka nie tylko do bliźniego, ale do wszystkiego, co w ogóle na świecie istnieje.

Trzecim naszym ideałem o wartości uniwersalnej jest postulat równowagi ducha: utrzymanie swego umysłu ponad możliwościami jakiegokolwiek konfliktu, o czym już poprzednio mówiłem. Dodam więc tylko, że karma, którą księga *Gita* określa jako ofiarę („yadżna"), jest to poświęcenie o znaczeniu kosmicznym, zaś praca wykonywana w tym nastawieniu nigdy ducha człowieka nie krępuje ani go nie ogranicza. Podstawą tej ofiary jest wyjście poza obręb swej samotności, współdziałanie w jedności z innymi, wyrzeczenie się niższych wartości dla wyższych, dążenie do wspólnego dobra. Czwartym elementem dharmy mającym — być może — znaczenie uniwersalne jest rola, jaką nauki Joga i Tantra odgrywają w praktycznym wysiłku religijnym pobożnych Hindusów. Niestety obie te nauki były często źle rozumiane, zwracano bowiem zbyt wiele uwagi na okultystyczną moc, którą sobie przypisywali niektórzy z ich niepoważnych wyznawców, oraz na efektowne ćwiczenia przez nich wykonywane. Prawdziwe Joga i Tantra polegają na uznaniu znaczenia ciała ludzkiego i jego dyscypliny dla życia duchowego. Należy bowiem pamiętać, że osiągnięcie istotnej i rzetelnej duchowości jest możliwe tylko wówczas, jeżeli fi-

zycznym i biologicznym aspektom naszej istoty nie odmawia się ich realnej wartości, gdyż duchowa przemiana człowieka, jeśli ma być rzeczywiście integralna, musi objąć wszystkie warstwy jego jestestwa.

Na koniec muszę choćby krótko omówić hinduską ideę tolerancji i wstrętu do gwałtu. Chciałbym przede wszystkim podkreślić fakt, że nasze pisma i nasze kodeksy praw oraz cała literatura religijna przypisują wielką wagę wyrzeczeniu się gwałtu jako metodzie postępowania, i tolerancji, jako jednej z największych cnót społecznych i widzą w niej pomoc w pracy nad samooczyszczeniem. Zasada odrzucenia gwałtu nabrała w ostatnich dziesiątkach lat wielkiego znaczenia w znanej wszystkim działalności Mahatmy Gandhiego. W ciągu całego swego życia walcząc o podstawowe prawa człowieka Gandhi przeciwstawiał się wszelkim postaciom kapitalistycznego ucisku. Pięć zasad międzynarodowego postępowania (pięć cnót moralnych, „Pańczaśila"), które są realizacją idei Gandhiego, brzmi następująco: uznanie i respektowanie terytorialnej integralności i suwerenności innych państw, nieagresja, niemieszanie się do cudzych spraw, współpraca i pokojowa koegzystencja; są to w najprawdziwszym tego słowa znaczeniu zasady moralne i stanowią starohinduski ideał głoszony już w *Mahabharacie.*

Tolerancja religijna opiera się w Indiach nie tylko na zasadzie wyrzeczenia się gwałtu, ale wynika w znacznej mierze z idei Upaniszadów o uniwersalizmie i synkretyzmie, które pozwoliły hinduizmowi wchłonąć i przetrawić najróżniejsze wierzenia i tradycje. Z drugiej strony, i mimo że idee te są tak głęboko wkorzenione w naszą mentalność, chciałbym przestrzec przed tendencją do zacierania tych różnic, jakie istnieją między poszczególnymi wielkimi religiami. Wreszcie pragnę podkreślić, iż mimo że z takim entuzjazmem mówiłem o elementach religijnych hinduizmu, zdaję sobie dobrze sprawę, że wiele podstawowych wartości religijnych jest wspólną własnością wszystkich pobożnych ludzi. Chociaż mówię o hinduizmie z rzetelnym przekonaniem, uważam to za czysty przypadek, że narodziłem się w tej religii, zamiast w buddyzmie, chrześcijaństwie czy w islamie, toteż żadne obce mi idee nie są dla mnie czymś podrzędnym czy mniej wartościowym. Żaden ciasny nacjonalizm nie powinien przeszkadzać nam w zrozumieniu się nawzajem. Wiadomo też, jak nacjonalizm może religii szkodzić, toteż zakończę moją wypowiedź znaną u nas powszechnie hinduską modlitwą: „Niech wszyscy, którzy tu żyją, będą szczęśliwi, niech wszyscy będą zdrowi i serdeczni; zauważmy wszystko,

co jest dobre; niech nikt nie będzie nieszczęśliwy, a wszyscy uwolnieni od swych kłopotów; zwróćmy wszyscy uwagę na dobro ogólne, miejmy wszyscy dobre zamiary, a wszyscy wszędzie niech się radują. Niech źli staną się uczciwymi, a uczciwi niech strzegą spokoju; niech spokojni osiągną oswobodzenie, a oswobodzeni niech poświęcą życie dla uwolnienia wszystkich innych. Pokój wszystkim — Amen".

S. B. Das Gupta *

---

* Przekłady pióra Matyldy Osterwiny (S. B. Das Gupta, Hajime Nakamura, Minoru Shibata, Hendrik Kraemer, Nikos Louvaris, Masao Matsumoto, Horacio de la Costa, SJ), Zygmunta Kubiaka (Mahmud Husain), Marianny Abrahamowicz (Osman Yahia), Krystyny Poborskiej (Simon Greenberg).

HAJIME NAKAMURA (Tokio)

PODSTAWOWE ZASADY BUDDYZMU
w świetle współczesnego życia

Twórca buddyzmu, Gotama Siddharta, Budda, tzn. „Przebudzony", był, jak wiadomo, postacią historyczną, której dopiero z biegiem czasu zaczęto przypisywać nadprzyrodzone właściwości. Buddyzm dopuszcza istnienie niezliczonych Buddów —„przebudzonych", zwłaszcza buddyzm Mahajana.

Różne odmiany buddyzmu przedstawiają się następująco: Hinajana — Theravada (buddyzm południowy), wyznawany na Cejlonie, w Burmie, Kambodży, w Laosie etc. Mahajana (buddyzm północny) — Tybet, Nepal, Sikkim, Chiny, Korea, Japonia, Wietnam itd.

Według buddyzmu wiara, która nie podlega kontroli rozumu, przeradza się w zabobon; drogą rozumowania Budda doszedł do odrzucenia pojęcia osobowości Boga — Brahmy. Buddyści uznają dwa kryteria prawdy: wszelkie twierdzenie musi być zgodne z Pismem i dowiedzione rzetelnym rozumowaniem, toteż sformułowanie *credo quia absurdum* nie ma dla nich żadnego znaczenia. Buddyzm zakłada istnienie dostępnych dla rozumu, kierujących ludzkim życiem uniwersalnych praw, zwanych „dharma", według których człowiek winien uzgodnić swe postępowanie z uniwersalnymi prawami rządzącymi wszelkim istnieniem. Nie są to dogmaty, ale jest to „Droga", czyli obowiązująca wszystkich ludzi norma, zgodna z istotą wszechświata. Buddyzm nie przewiduje potrzeby metafizycznych rozważań nie dotyczących działalności człowieka,

---

Dr Hajime Nakamura — urodzony w 1912, profesor hinduskiej i buddyjskiej filozofii na uniwersytecie w Tokio. Wykładał na uniwersytetach amerykańskich i na Hawajach. Jest dyrektorem *Japanese Association for Religious Studies* oraz prezesem *Japan - India Society*. Ogłosił szereg prac po japońsku, m. in. historię wczesnej filozofii Vedanta, oraz książkę „Drogi myślenia ludów Wschodu" tłumaczoną na angielski.

i osiągnięcia przez niego oświecenia, toteż nie jest to system filozoficzny w znaczeniu przyjętym na Zachodzie.

Budda zatem to ktoś, kto przeszedł Drogę i umie opowiedzieć innym o tym, co na niej spotkał; tylko on może pojąć całą prawdę. Analiza rozumowa ma dla buddystów wartość tylko o tyle, o ile prowadzi do stwierdzenia granic rozumowania. Nauka Buddy nie da się z niczym porównać, nie jest ani lepsza, ani gorsza, ani równorzędna z żadną inną doktryną, a głosi, że tylko oderwanie się od filozoficznych dyskusji pozwala człowiekowi pojąć prawdę.

Z buddyzmu, w tej mierze, w jakiej jest on wypadkową historii i kultury tej części świata, rozwinęły się oczywiście z biegiem czasu rozmaite systemy myślowe. Twórcy ich unikali zawsze obskurantyzmu i nigdy nie zmuszali nikogo do wiary w coś co wydaje się irracjonalne.

Mędrcy ci dochodzili czasami do sprzecznych wyników, ale wszyscy zgodnie starali się uczyć ludzi ideału życia; buddyzm więc kładzie cały nacisk na znalezienie sposobu oczyszczenia życia i wyzwolenia się z nałogów, a czysto teoretyczne spekulacje odrzuca jako zupełnie niepotrzebne.

Buddyzm przyrównać można do łodzi, w której człowiek ma przedostać się przez rzekę życia: od brzegu, gdzie zostawia trud życia, duchową nieświadomość, namiętności i cierpienie, na drugi brzeg, gdzie oczekuje go transcendentalna mądrość i wyzwolenie z wszelkich więzów i cierpienia. W związku z tym porównaniem Budda postawił pytanie, czy z wdzięczności dla łodzi, która przewiozła go przez rzekę, człowiek winien wziąć ją na plecy i dalej iść dźwigając ten ciężar? Odpowiedź brzmi: nie, a Budda snując dalej rozważania mówi: podobnie kiedy człowiek doszedł do oświecenia, powinien odrzucić doktrynę, która pomogła mu je osiągnąć; tak jak różnice w kształcie czy ciężarze łodzi nie mają znaczenia dla przejazdu, tak różnice między różnymi doktrynami są dla oświecenia zupełnie obojętne. Znane jest też słynne porównanie prawdy do księżyca, na który różni ludzie wskazują palcem: palce ich to rozmaite odmiany buddyzmu, albo też rozmaite religie.

Mądrość, której szuka buddyzm, nie jest wiedzą wynikającą z walki systemów metafizycznych, ale mądrością płynącą ze zrozumienia prawdziwej treści ludzkiego istnienia. Zilustruję to na przykładzie: katolik nie może być równocześnie protestantem, ale buddysta może wyznawać doktrynę Zen, a zarazem doktrynę „Czystej Rzeczywistości", choć oba te typy buddyzmu są w wielu punktach ze sobą sprzeczne.

Dzięki takim a nie innym podstawowym założeniom tej nauki, nie ma w niej miejsca na konflikt między wiedzą a religią, mimo

iż rozwój nowoczesnej technicznej cywilizacji doprowadził w krajach wyznających buddyzm do tak wielu trudności.

Najbardziej charakterystyczną cechą buddyzmu jest od najdawniejszych czasów tolerancja, wynikająca z faktu, że nauka ta dążyła do prawdy nie poprzez wykluczanie jej przeciwieństw jako fałszów, lecz przez wchłanianie ich jako odrębnych form tej samej prawdy.

Mimo że buddyzm rozszerzył się w różnych krajach azjatyckich, nie doprowadziło to do wojen religijnych ani do prześladowań. Liberalizm ten dotyczy bowiem każdej innej religii, toteż kult wielu bogów i bogiń hinduskich włączyl się łatwo do buddyjskiego ceremoniału religijnego. W Chinach buddyzm wchłonął wiele wierzeń i praktyk taoizmu, co uderza w tamtejszych świątyniach, gdzie oba te kulty są równorzędnie traktowane. W Tybecie żyjący w VIII w. Santivakszita wcielił buddyzm do miejscowej religii, bonizmu, nie naruszając integralności pierwszej doktryny; zastąpił on np. zwyczaj składania ofiar zwierzęcych przez kult symboli, a czarną magię przez naukę o wewnętrznym oczyszczeniu. W Japonii książę Szotoku wprowadzając buddyzm nie tylko nie zniósł miejscowej religii Szinto, ale nadal ją popierał. Prosty lud w Japonii nie rozróżnia dziś między bóstwami czczonymi w obu tych religiach, a w świątyniach kapłani Buddy i kapłani Szinto kolejno odprawiają swe nabożeństwa, nie widząc w tym nic dziwnego; zaś wyrażenie „Bóg — Budda" dotyczy w Japonii i bogów, i Buddów.

Podstawową zasadą buddyjskiej etyki jest współczucie. Prawdziwa mądrość, jak mówiłem, nie polega na metafizycznej spekulacji intelektualnej, lecz na praktycznej wiedzy, wyrażającej się właśnie we współczuciu, jako w fundamencie życia społecznego. Już w swym zaraniu buddyzm głosił przekonanie, że człowiek powinien przede wszystkim kochać innych i pracować dla ich dobra. Na tej podwalinie rozwinęły się późniejsze normy moralne tej religii. Np. uznają one zabójstwo za bardzo wielkie zło, a to dlatego, że wszyscy ludzie cenią życie ponad wszystko, obawiają się śmierci i dążą do szczęścia — niech więc każdy pamięta o własnej skali wartości, niech nie zabija innych i nie popełnia tej zbrodni. Logika tego rozumowania jest, zdaje się, jedyna w swoim rodzaju.

Oto co na ten temat stwierdza Max Müller w artykule o buddyjskim miłosierdziu: w buddyzmie miłość bliźniego winna dorównywać miłości do samego siebie — jest to zupełnie ta sama zasada, którą głosi chrześcijaństwo. Skąd wzięła się ta zbieżność? Chyba nie z jakiegoś szczególnie głębokiego stosunku do ludzi, lecz zapewne pochodzi stąd, że „bliźni" jest zawsze taki sam, wszę-

dzie odczuwa te same cierpienia i cieszy się tymi samymi radościami.

Widzimy więc, że zasady postępowania, zalecane przez buddyzm, są całkiem zwyczajne i pozbawione przesłanek metafizycznych, czy teologicznych; z tego też powodu trudno niektórym podporządkować się im z całym przekonaniem. Człowiek, którego troska o samego siebie jest naprawdę głęboka, niewątpliwie będzie zdolny równie szczerze troszczyć się o innych, a to z kolei uchroni go przed bólem, jaki zadaje zwykle otoczenie.

Osobowość człowieka w tym rozumieniu przestaje przeciwstawiać się innym, taki bowiem człowiek nie cieszy się z pozyskania czegokolwiek kosztem bliźnich; osobowość kształtuje współżycie i współpraca z drugimi, a dopiero kiedy człowiek potrafi wykorzenić z siebie chęć do wszelkich zamiarów niezgodnych z zamiarami innych, wówczas prawdziwe dobro jednostki będzie mogło być zrealizowane.

Dla wypracowania tego idealnego „ja" trzeba zupełnie zniszczyć i odrzucić owo zwyczajne, samolubne „ja", które jest przyczyną wszelkiego zła i wszelkich złudzeń. To właśnie jest prawdziwym celem, do którego dąży nauka Buddy, wyrażona słowami: „pracuj nad dojściem do twej Nirwany", lub „wierny uczeń powinien stale starać się o skupienie myśli i tą drogą osiągnąć Nirwanę". Wiernym uczniem jest więc ten, kto zwyciężył swe samolubne „ja", ten, kto zupełnie wyzwolił się z jego więzów. Prawdziwy mędrzec, „muni" dochodzi do doskonałego skupienia i dosłownie kruszy pancerz miłości własnej. Innymi słowy, człowiek osiąga ten stopień udoskonalenia, kiedy zupełnie przezwycięża w sobie wszelkie samolubne pobudki i pragnienia. Zdobędzie on wówczas prawdziwe dobro, które w istotnym tego słowa znaczeniu jest identyczne z dobrem bliźnich. Buddyzm, jak wiadomo, zaleca opanowanie gniewu nawet wobec tych, którzy mają zamiar nam szkodzić; kto bowiem ćwiczy się w opanowaniu, realizuje nie tylko dobro własne, ale i dobro otoczenia.

W późniejszej doktrynie Mahajana ta zasada wyzutej z egoizmu osobowości rozwinęła się w pojęcia „ścisłego współistnienia jednego z innymi", a z kolei w system etyczny, według którego dobro jednostki, wszystkich i wszystkiego jest najwyższym celem, zaś Prawda („satya") to wysiłek w kierunku dobra wszystkiego, co istnieje.

Współczucie w praktyce to zaprzeczenie ważności egoistycznego „ja" i skierowanie go do jedności z innymi, choćby nawet istniała sprzeczność między korzyścią tego „ja" a korzyścią innych; jest to nastawienie na doskonałą jedność między jednostką a całością.

Jeszcze przed czasem historycznego Buddy powiedziano w Upaniszadach: „ty jesteś całym wszechświatem” oraz „ty i ja jesteśmy jedno”. Zarówno brahmanizm, jak hinduizm opierają się na tym podstawowym sformułowaniu wiary. Ale buddyzm, inaczej niż filozofia dawnych Indii, nie patrzy na jednostkę jako na istnienie metafizyczne i nie rozpatruje różnic i podobieństw zachodzących między tymi istnieniami, próbuje natomiast wyrazić w praktyce stosunek „jednego” do całości. Do określenia ideału tego stosunku dąży przede wszystkim buddyzm Mahajana, który, jak wiadomo, dotarł do Chin. Pierwszy tamtejszy „patriarcha” buddyzmu, Szin Szu pisał np., że kto nie umie starać się o własne dobro, nie będzie nigdy umiał pracować dla dobra ogólnego i na odwrót, że jednostka z czasem skorzysta z dobra, które uzyskał ogół. Jeżeli dobro innych nie jest możliwe do osiągnięcia, tym samym ucierpi dobro jednostki. Pojęcie to mędrzec Szinran zaszczepił także w Japonii, gdzie buddyzm Zen podkreśla raz jeszcze, że umysł „jednego” musi zjednoczyć się z umysłem wszystkich innych, bez żadnych rozróżnień, gdyż tylko w ten sposób współczucie daje się zrealizować w praktyce. Wszelki czyn czy też działalność, skierowane ku dobru ludzkości wynikają z tej zasady i ze zrozumienia „nie-dwoistości” lecz jedności „jednego” z całością. Tu oto tkwi sedno kontrastu tych przesłanek z ideologią, na której opiera się nowoczesna filantropia w krajach zachodnich, ideologia ta bowiem wyraźnie odróżnia jednostkę od całości, bo każdy czyn tej pierwszej ma zupełnie odrębny kierunek.

Problem ten jasno wykłada Deussen pisząc, że „chrześcijańskie Pismo św. uczy, iż człowiek winien kochać bliźniego, ale że myśl ta zostaje zaszczepiona w umyśle jednostki, a nie w myśli bliźnich jako ogółu. Natomiast według teorii Upaniszad ogół bliźnich jest doskonale zjednoczony z jednostką i odróżnianie go czy przeciwstawianie jednostce to tylko złudzenie. Gdybyśmy zatem nie brali dosłownie terminologii, którą posługują się Upaniszady czy Nowy Testament, nie natrafilibyśmy na żadną sprzeczność między obu tymi doktrynami. Chrześcijaństwo zakłada, że człowiek rodzi się ze skłonnościami do złego i że samolubnie zajmuje się swym indywidualnym dobrem oraz że wszelkie dobro człowieka ma swe źródło w Woli Boga. Te zasady, mylnie przez niektórych interpretowane, przerodziły się w pojęcie o predestynacji i w absolutną wiarę w odrębność istniejącą między człowiekiem a Bogiem. Powyższy wykład doktryny chrześcijańskiej jest jednak mylny, bo św. Paweł w pierwszym liście do Koryntian mówi o Bogu-Człowieku jako pochodzącym od Ducha Św., natomiast Kant wywodzi swój kategoryczny imperatyw z założenia, że człowiek, *Ding an*

Sich, nakłada prawa i obowiązki na człowieka jako na zjawisko. Jakże skromne wydają się te wysiłki rozumowania, jeśli się je porówna z wielkim systemem myślowym, który poznajemy w Upaniszadach." Tyle Deussen, a to, co pisze, każe zastanowić się nad słabością dawnych filozofii zachodnich i ich myśli religijnej.

Podobne stanowisko zajmuje Edgerton w artykule pt. „Idee dominujące w formacji hinduskiej". Czytamy tam, że „«Złota Reguła», która każe traktować drugich nie inaczej niż siebie samego, jest równie podstawową normą etyki chrześcijańskiej, jak hinduskiej, a w tej ostatniej posuwa się nawet dalej, gdyż dotyczy także zwierząt, które podobnie jak ludzie są objęte reinkarnacją, »Karma«. Nakazy te streszcza najlepiej »doktryna ahimsa«: »żadnej krzywdy żadnej żywej istocie«." „W chrześcijaństwie — pisze dalej Edgerton — nakaz miłości bliźniego rozumieją tylko ludzie myślący; w hinduizmie doktryna ta nie ma żadnych metafizycznych założeń, jest logicznym wnioskiem, wypływającym ze sformułowań podanych w Upaniszadach, mianowicie że dusza, czyli najprawdziwsza osobowość człowieka, nie różni się niczym od »duszy« wszechświata, należy więc samego siebie utożsamić z wszystkimi innymi istotami, a kto szkodzi innym, szkodzi też sobie. Oto logicznie przeprowadzony dowód niezbitej prawdy »Złotej Reguły«, oczywisty dla każdego, kto przyjmuje jej zasady". Tyle z kolei Edgerton.

Jednakże jedność „jednego" z wszystkim nie znaczy, że jedna z dwóch odrębnych całości zostaje wchłonięta przez drugą całość, ale że wytwarza się sytuacja, w której jedno z obu różnych istnień zmierza do samozaprzeczenia. Buddyjski poeta Matrceta zaleca człowiekowi, by troszczył się wyłącznie o dobro innych i był zupełnie obojętny wobec siebie.

Szukając dalej praktycznych rozwiązań dla idei współczucia musimy z kolei zająć się teorią pustki („śunyata"). Nauka o pustce, jako podstawie wartości moralnych, głoszona przez buddyzm Mahajana dowodzi, że nie ma żadnego prawdziwego istnienia; wszystko, co istnieje, jest tylko złudzeniem i jest naprawdę puste, a nawet nieistnienie jest nierzeczywiste; wszystko, co się dzieje, jest uwarunkowane przez wszystko inne, a pustka nie jest nicością, ale tym, co tkwi w samym środku między twierdzeniem a przeczeniem, istnieniem a nieistnieniem, wiecznością a unicestwieniem.

Doktryna pustki nie jest jednak bynajmniej równoznaczna z nihilizmem; wprost przeciwnie, według buddyzmu Mahajana pustka obejmuje wszystko, a nie mając nic przeciw sobie, nie może z niczego się wyłączyć ani niczemu przeczyć. Jest to pustka żywa, bo z niej wyszły wszystkie formy; można ją porównać do zwiercia-

dła: nie posiadając własnego obrazu może ono wszystko odbijać. Miłość to wszechwłączenie, to właśnie nic innego, jak pustka. Jeżeli człowiek wyświadcza drugiemu coś dobrego z przekonaniem, że „ja wyświadczyłem mu coś dobrego", dobro to jest niedoskonałe, gdyż wchodzą tu w rachubę trzy pojęcia: „ja", „on" i „coś dobrego". Każde dobro powinno więc być wykonane w stanie pustki, to znaczy bez przywiązania, bez samolubstwa; jest to nauka o „Oczyszczeniu Trzech Rzeczy" i to powinno być podstawą wszelkiego wartościowania etycznego.

Przejdę teraz do koncepcji „pokoju", którą zarówno stary, jak nowoczesny język hinduski wyraża słowem „śanti", a oznacza ono ideał stanu, do którego człowiek winien dążyć. Nie ulega wątpliwości, że buddyzm w ciągu długich swych dziejów stale dążył do tego właśnie pokoju. Zasadą, na jakiej zgodnie z etyką buddyjską powinna opierać się wszelka działalność ludzka w stosunku do innych, jest „maitri" — życzliwość, czyli ta najczystsza forma miłości, której najbardziej oczywistym wyrazem jest miłość macierzyńska. Temu jednak, kto chce ową życzliwość praktykować, nie wolno czynić żadnych wyjątków i nawet nieprzyjaciołom powinien on hojnie okazywać współczucie. Buddyjska koncepcja pokoju opiera się właśnie na tej idei życzliwości.

Śakyamuni ubolewał nad tym, że spokojne życie prostych ludzi jest poważnie zakłócane przez walki różnych państw w okresie powstawania buddyzmu: „Ludzie chcą się bogacić, królowie chcą zdobywać nowe obszary i w tej dziedzinie nie różnią się wcale od złodziei". Śakyamuni odszedł więc, jak tylko mógł najdalej, od granic tych królestw i ustanowił idealną społeczność opartą na duchowych założeniach buddyzmu. Nie był on politykiem, który pragnie poprawić naród przy pomocy politycznej władzy, nie był też demagogiem i nie chciał wykorzystywać namiętności tłumu dla własnych celów. Założona przez niego społeczność tym różniła się od zakonów, istniejących w innych religiach, że nie stosowano tam żadnych kar: członkowie tego zgromadzenia w razie potrzeby sami uzgadniali z przełożonymi należną im pokutę. Pacyfizm ówczesny szedł tak daleko, że zakonnicy wystrzegali się nawet widoku wojska i tylko w wyjątkowych wypadkach wolno im było udzielać żołnierzom gościny, i to najwyżej na dwa lub trzy dni. We wczesnej epoce buddyzmu zakon ten przeciwdziałał wojnom drogą perswazji; sposób ten jednak niestety wkrótce zawiódł. Sam Gotama Budda okazał się bezsilny wobec Vidudabhy, syna króla kraju Kośala, który obległ stolicę Kapilavastu swymi czterema armiami. Kiedy wojsko to przechodziło mimo, Śakyamuni siedział rozmyślając pod suchym drzewem. Spostrzegłszy go Vidudabha zapytał:

„Czemu siedzisz pod wyschniętym drzewem, mimo że w pobliżu jest tyle drzew, których gałęzie są obsypane liśćmi?" Mędrzec odpowiedział: „Cień tego, co względne, jest lepszy niż cień tego co niewzględne". Słysząc te słowa Vidudabha wstrzymał się od natarcia na stolicę i powrócił z wojskiem do domu. Ale po pewnym czasie wyruszył znowu na tę samą wyprawę i wszystko odbyło się jak za pierwszym razem. Kiedy Vidudabha zjawił się po raz trzeci, Mogollana, uczeń Śakyamuniego poradził, żeby zakryć miasto koszem żelaznym o cudownych właściwościach, ale mistrz nie zgodził się na to mówiąc: „poprzednie moje uczynki już dojrzały, zbierzemy teraz ich owoce". Niestety Vidudabha wymordował wszystkich, których napotkał na swej drodze.

Utrzymanie pokoju na rozległych obszarach wymagało więc silnej władzy i dobrze zorganizowanego państwa. W późniejszych czasach dokonał tego król Aśoka.

Ideał życzliwości rozwinął się przede wszystkim w buddyzmie Mahajana. Zgodnie z tą doktryną wzorowy władca „winien dbać o wszystkich swych poddanych, a nie napadać obszarów, należących do jego sąsiadów, powinien dążyć do szczęścia i szukać korzyści poprzez zgodę wszystkich państw". „O, synu Buddy, nie działaj w interesie żadnego kraju, nie zaciągaj się do wojska, nie organizuj armii dla zabijania ludzi i dla zbierania zysków; nie powinieneś w ogóle obcować z wojskiem, a tym bardziej nie bądź wrogiem żadnego kraju. Kto sobie świadomie pozwala na uczucie wrogości, popełnia grzech".

Jednakże na królu ciążył obowiązek obrony kraju przed nieprzyjacielem, a sposoby postępowania w takim wypadku są również w pismach dokładnie opisane.

Pragnę wreszcie wyliczyć tu przykazania, których uczono króla Pradyota:

1. Nie należy niszczyć życia.
2. Nie należy kraść (nie trzeba brać tego, co nie jest dane).
3. Należy powstrzymać się od nieprawych stosunków seksualnych.
4. Nie należy kłamać.
5. Nie należy drugich oczerniać.
6. Nie należy drugich oszukiwać.
7. Nie należy prowadzić bezużytecznych rozmów.
8. Należy powstrzymać się od chciwego pożądania.
9. Należy wstrzymać się od gniewu.
10. Nie należy trwać w fałszywej wierze, tzn. trzeba wierzyć w karmę i w należną za nią nagrodę.

Zalecono królowi, żeby przykazania te wcielał w życie w polityce. W kazaniu tym jest również mowa o zagadnieniu wojny i pokoju: jeżeli nieprzyjaciel ma wojsko równie silne, jak to, którym rozporządza król, obie strony poniosą szkody i nie warto toczyć tej wojny. Jeżeli nieprzyjaciel jest znacznie silniejszy, król powinien starać się uratować pokój drogą układów, przy pomocy przyjaciół własnych i przyjaciół wroga, albo powinien szczodrze odpowiedzieć na wymagania nieprzyjaciela. Wreszcie w razie niewątpliwej przewagi tegoż, król powinien uciec się do fortelu i zadziwić wroga pozorną potęgą i liczebnością swych sił. Dopiero jeśli wszystkie trzy te sposoby zawiodą, wolno królowi rozpocząć działania wojenne. Trudno obszerniej omawiać wszystkie zagadnienia pokoju i wojny poruszone w tym nieznanym dotychczas tekście, chciałbym tylko dodać, że podaje go buddyjska „sutra" przypisywana mnichowi, który żył w średnich wiekach historii Indii.

Jeśli chodzi o Japonię, to w dawnych czasach kraj ten cieszył się opinią niezmiernie wojowniczego, ale z chwilą kiedy dotarł tu wpływ buddyzmu, zaczęto i tu głosić ideę wyrzeczenia się gwałtu. W okresie Heian (około 800 do 1156) kara śmierci nie była w Japonii wcale stosowana; jest to fakt bardzo niezwykły w historii ludzkości, a zasługę złagodzenia charakteru naszego ludu należy na pewno przypisać buddyzmowi.

Cała literatura buddyjska zawiera bogaty materiał dotyczący zagadnienia pokoju — chciałbym zwrócić na to uwagę i mam nadzieję, że to, co tu powiedziałem, przyczyni się choć w skromnej mierze do rozwiązania tego problemu, który posiada tak wielką wagę w współczesnym świecie.

Hajime Nakamura

MINORU SHIBATA (Kyoto)

ROLA „SZINTO" W DZISIEJSZEJ JAPONII

Rok 1868 jest pamiętną datą w dziejach Japonii. Wówczas odrzucony został trwający od wieków system feudalny, a Japonia stała się nowoczesnym państwem rządzonym przez „oświeconego monarchę". Potem wprowadzono system parlamentarny. Konsekwencją tych reform było zerwanie z polityką izolacji i nawiązanie stosunków z wieloma państwami świata oraz przyjęcie zdobyczy cywilizacji Zachodu w dziedzinie nauki i przemysłu. W okresie od r. 1868 do początków naszego stulecia Japonia stała się w zakresie techniki przodującym krajem Azji i daleko wyprzedziła inne państwa tego kontynentu, które o wiele dawniej zetknęły się z cywilizacją europejską. O ile w Indiach czy w Chinach miejscowe religie utrudniały przyswojenie zdobyczy cywilizacji Zachodu, o tyle w Japonii narodowa religia „Szinto" stwarzała jak najbardziej sprzyjające warunki dla unowocześnienia państwa. „Szinto" jest to rodzimy kult religijny Japończyków, a źródeł tego kultu należy szukać w prymitywnych wierzeniach i zwyczajach, takich jak np. animizm czy fetyszyzm, sięgających czasów, kiedy lud zamieszkujący wyspy japońskie zorganizowany był w plemiona i klany, a o cesarstwie nie było jeszcze mowy. W tym czasie każdy klan miał swe własne „Kami", czyli bóstwo opiekuńcze, do którego wyznawcy mieli stosunek subiektywny i praktyczny. Jak się wydaje, w ciągu III—IV wieku klany poddane zostały jedynowładztwu, a potomkowie tych wodzów zostali następnie cesarzami Japonii. Jest rzeczą możliwą, że właśnie w tym czasie rozpowszechnione mity i legendy ujęto w mitologiczny system wierzeń, którego głównym motywem bylo stworzenie Japonii przez mitycznych przodków cesarzy. Z czasem Japonia uległa wpływom konfucjanizmu i buddyzmu; z połączenia z dotychczasowymi wierzeniami rozwinął się określony system religijny, którego główną cechą jest synkretyzm.

Dr Minoru Shibata — urodzony w 1906, profesor historii Japonii na Cesarskim Uniwersytecie w Kyoto od 1950. Autor licznych prac w języku japońskim, m. in.: „Podstawowe cechy szintoizmu", „Rozwój dawnej Japonii", „Pochodzenie czci przodków w Japonii" oraz „Studia nad historią kultury japońskiej".

Po tzw. Restauracji Meidżi, dokonanej, jak wspomniałem, w r. 1868, religią państwową, religią nacjonalizmu japońskiego i wyrazem lojalności wobec cesarza stało się Szinto; tendencje nacjonalistyczne zaczęły w niej przeważać od wybuchu konfliktu chińsko-japońskiego w r. 1931, a doszły do szczytowego nasilenia podczas drugiej wojny światowej. Czynniki rządowe i kapłani Szinto sformułowali wówczas i szeroko propagowali dogmat głoszący, że zgodnie z wolą Najwyższego naród japoński ma spełnić święte posłannictwo zaprowadzenia w Azji „nowego porządku". Jeśli więc chodzi o rolę Szinto w okresie wojennym, należy je słusznie potępić jako wykładnik ultranacjonalistycznego szowinizmu. Kierunek ten nie prezentuje jednak istoty Szinto, bo prócz aspektu religii państwowej ma ono jeszcze drugi aspekt osobisty i prawdziwie religijny, przy czym nie wolno zapominać, że większość Japończyków wierzy równocześnie w buddyzm, i to pomimo wysiłków czynionych w kierunku odrodzenia „czystego Szinto". We wszystkich prawie domach japońskich znajdują się ołtarzyki wyrażające równoległy kult obu tych religii; wreszcie pamiętajmy, że Szinto dotyczy przede wszystkim kultu przodków.

Pewien japoński profesor postawił sobie kiedyś następujące znamienne pytanie: „W jaką więc religię właściwie wierzę? Nie mogę dać na to prostej odpowiedzi. Kiedy chodzi o uroczystości publiczne, podporządkowuję się kapłanom Szinto; do kapłana Buddy zwracam się w związku ze sprawami dotyczącymi pogrzebu; w postępowaniu swym kieruję się prawidłami konfucjanizmu i etyki chrześcijańskiej. Formy zewnętrzne mają dla mnie bardzo małe znaczenie, wątpię bowiem, czy w oczach Kami istnieje jakakolwiek różnica między religiami cywilizowanego świata". Słowa te na pewno wyrażają nastawienie większości Japończyków, trudno więc mówić w Japonii o samym Szinto, trzeba zawsze uwzględniać tam równocześnie konfucjanizm i buddyzm. Chciałbym jednak jeszcze raz podkreślić, że tzw. państwowe Szinto nie wyraża całości tej religii, ale tylko przejściową jej fazę, a ponieważ w pewnym okresie uznawane było za ortodoksyjny wyraz naszych wierzeń, łatwo zrozumieć motywy zakazu wydanego w r. 1945 przez naczelne dowództwo Sprzymierzonych Sił Zbrojnych. Nie chodziło w nim zresztą o zadanie ciosu samej istocie naszej religii, ani o pozbawienie Japończyków narodowego kultu, byłoby to zresztą zupełnie niemożliwe; wprawdzie z chwilą wydania rozporządzenia zakazującego Szinto, ilość osób odwiedzających miejsca święte ogromnie zmalała, ale stan ten nie trwał długo i dawny kult odżył na nowo. Rzecz najbardziej charakterystyczna, że odbudową zniszczonych przez działania wojenne świętych miejsc zajęło się samo społeczeń-

stwo. Podkreślam ten fakt, gdyż przed wojną akcja ta zostałaby przeprowadzona przez rząd. Mimo że koszt odbudowy wielkiej świątyni w Ise wyniósł około 2 miliony yen, składki zebrane przez wiernych sumę tę jeszcze przekroczyły, a uroczystości związane z poświęceniem świątyni trwały przez cały tydzień.

Szinto przetrwało więc ten nieszczęśliwy okres, co dowodzi, że wiara ludu japońskiego w samej swej istocie pozostała taka sama; nie znaczy to jednak, że w narodzie naszym odżył szowinizm czy militaryzm. Tak np. kult bogini czczonej w Ise odnosi się nie tylko do najstarszego z przodków cesarzy, ale też do Bogini Słońca, która jest źródłem wszystkiego, co żyje — do niej to większość Japończyków modli się o długie życie. Nie ma w tym nic wspólnego z nacjonalizmem czy ingerencją państwa w sprawy religijne.

Objawy religijności Japończyków najlepiej dają się zaobserwować na wsi: chociaż ludność nieraz nie zna nawet imienia Bóstwa, któremu dana kaplica jest poświęcona, zgodnie z odwieczną tradycją oddaje mu cześć, z której odnosi wiele korzyści moralnych. Bowiem według rozumienia ludu najważniejszą w modlitwie jest szczerość, z jaką się do niej podchodzi, bez względu na to, do jakiego Bóstwa modły są skierowane. Szczerość więc, zakładająca czystość intencji i wyzucie się z samolubstwa, oto prawie jedyne założenia etyki Szinto. Kapłani Szinto nie wygłaszają do wiernych kazań, jak wymaga tego buddyzm czy chrześcijaństwo. Etyka Szinto przekazywana jest w społeczeństwie z pokolenia w pokolenie. Jeżeli w danej wsi brak kapłana, zastępuje go wybierany na okres roku najstarszy wiekiem mieszkaniec osiedla. On to w imieniu całej wsi służy Bóstwu i opiekuje się kaplicą, modli się też za wszystkich i prosi Bóstwo o opiekę i o dobre urodzaje. Uroczystości religijne polegają tu na procesjach, połączonych z tańcami, z przedstawieniami i z zawodami sportowymi, jak zapasy i wyścigi konne. Dzięki udziałowi w takim święcie cała ludność ma sposobność do zadokumentowania swej indywidualności i każdy, mając wyraźną świadomość swego udziału w uroczystości, odczuwa pewną swoistą dumę. Uroczystości te w każdej wsi odbywają się inaczej, zgodnie z miejscowymi tradycjami, tworzą więc podstawy japońskiej kultury ludowej. Poza tym zwyczaj, który każe co roku kogo innego obarczyć obowiązkiem obsługiwania kaplicy, przyczynia się do wyrobienia w prostych ludziach poczucia odpowiedzialności i sprawiedliwości, a przez to ma dużą wartość dla przyszłości całego kraju, dążącego do demokratyzacji w prawdziwym tego słowa znaczeniu.

Nie brak oczywiście i w tej dziedzinie trudności. Jedną z nich jest fakt, że pobożny nastrój, towarzyszący dawniej tym świę-

tom, wydaje się obecnie zanikać na rzecz charakteru bardziej świeckiego, cechującego dziś te uroczystości.

Po drugie, wszyscy mieszkańcy danej wioski, bez względu na to czy są religijni, czy też nie, muszą brać udział w święcie, a za absencję płacą karę pieniężną — niektórzy widzą w tym przymusie zaprzeczenie wolności sumienia.

Wreszcie daleko idące uprzemysłowienie kraju odgrywa ważną rolę w dezorganizacji dotychczasowego ustroju społecznego wsi japońskiej. Dla młodzieży zatrudnionej w fabrykach doktryna Szinto okazuje się często niewystarczająca w zetknięciu z życiem miejskim. Wynika to moim zdaniem z płytkiego rozumienia istoty Szinto; do tzw. Restauracji Meidżi doktryna ta była bardziej etyczna, nakazywała swym wyznawcom uczciwość, czystość intencji, miłosierdzie i szczerość. Czy cnoty te nie mogą być praktykowane w nowoczesnym świecie? Wydaje się wprost przeciwnie, wszak są one nieodzowne, jeśli chodzi o zwalczanie korupcji politycznej i o przeciwdziałanie niesprawiedliwości społecznej. Obawiam się wszakże, iż w oczach konwencjonalnego spirytualizmu religia Szinto wydawać się może pozbawiona głębszych podstaw.

Wyrosłe z podłoża Szinto charakterystyczne cechy kultury japońskiej, jej prostota, jej pełen wdzięku i emocji stosunek do przyrody, choćby tylko te najbardziej rzucające się w oczy zalety pozostaną chyba trwałymi właściwościami umysłowości japońskiej, pomimo rozwoju uprzemysłowienia kraju. Wspaniałe budowle świątyni w Ise, które — także zdaniem Europejczyków — są istnym cudem świata, albo ogrody i gaje, wśród których wznosi się w Nara świątynia Kasuga — zabytki te wywierają ogromne wrażenie także i na tych, którzy nic nie wiedzą o Bóstwach w tych miejscach czczonych.

Jaką więc wartość Szinto może mieć dla przyszłości? Trzeba raz jeszcze stwierdzić, że religia ta, porównana z wielkimi religiami świata, odróżnia się od nich swym wybitnie narodowym charakterem, a jest przy tym bardzo tolerancyjna i eklektyczna; mam więc nadzieję, że bliski kontakt z innymi religiami, zwłaszcza z chrześcijaństwem, wyjdzie jej tylko na dobre. W obliczu rozwoju wzajemnego zrozumienia między narodami i wobec wymiany kulturalnej między nimi, jaka już istnieje, trudno przypuszczać, by Szinto mogło pozostać na uboczu i by zupełnie się nie zmieniło. Spodziewam się przede wszystkim, że religia ta przyjmie od chrześcijaństwa humanistyczną ideę miłości bliźniego. Na koniec pragnąłbym zaproponować, by wszyscy wyznawcy innych religii lepiej poznali prawdziwe Szinto.

Minoru Shibata

MAHMUD HUSAIN (Karaczi)

ISLAM W ŻYCIU DZISIEJSZYCH MUZUŁMANÓW

Islam, najmłodsza z religii światowych, ogarnia swoim zasięgiem dużą część ludzkości. Dane liczbowe wahają się od 360 do 460 milionów; najprawdopodobniej jednak istnieje obecnie około 400 milionów muzułmanów. Są oni rozproszeni po całym świecie, nie wyłączając Europy i Ameryki, ale główne skupiska muzułmańskie znajdują się w Azji i Afryce. Nikt nie ma wątpliwości co do tego, że Islam odegrał doniosłą rolę w historii powszechnej. Można tylko postawić pytanie, czy również obecnie jest on ważnym czynnikiem w życiu ludzi i czy zachowa swe znaczenie w przyszłości. Warto zbadać, w jaki sposób odpowiedział on na wyzwanie rzucone przez czasy nowożytne, jak ustosunkował się do różnorodnych koncepcji politycznych i gospodarczych wyłonionych przez tę epokę, do nowych prądów, które tak gwałtownie przekształciły świat. Przemiany te zrewolucjonizowały zarówno styl życia jak i sposób myślenia ludzi na całym globie ziemskim. Nawet wierzenia religijne — łącznie z tym, co stanowi ich podstawę, z samą wiarą w Boga — nie były zabezpieczone od ich naporu. Najpierw humanizm, dziecię renesansu, potem nowe badania w dziedzinie nauk przyrodniczych i doktryna racjonalistyczna, a wreszcie materialistyczna koncepcja historii — skierowały swoje ataki przeciwko tradycyjnym wierzeniom religijnym i ustalonym pojęciom. Również doktryna nacjonalizmu wywarła pewien wpływ na dziedzinę religii.

Humanizm dążył do wykorzenienia religii poprzez odwrócenie myśli ludzkich od Boga i skierowanie ich ku Człowiekowi. Hu-

---

Dr Mahmud Husain — wybitny znawca doktryny Islamu. Studia wyższe na uniwersytecie Aligarh, doktorat uniwersytetu w Cambridge. Obecnie dziekan wydziału historii oraz wydziału stosunków międzynarodowych na uniwersytecie w Karaczi. Dwukrotny minister wychowania i oświaty Pakistanu. Redaktor naczelny zbiorowego wydawnictwa *A History of the Freedom Movement* tj. historii walki muzułmanów o niepodległość Pakistanu.

maniści mieli na uwadze jedynie interesy człowieka, które pojmowali według swej własnej skali wartości. Wiarę w Boga zastąpili wiarą w Człowieka. Ten prąd humanistyczny przygotował drogę dla materializmu i spowodował w ten sposób poważne osłabienie religijnego stosunku do życia.

Kiedy później nadszedł Wiek Nauki ze swymi zdumiewającymi osiągnięciami w dziedzinie techniki i przemysłu, człowiek stał się jeszcze bardziej zależny od przedmiotów materialnych. Naukę i Religię poczęto uważać za dwie odrębne sfery, których nie można ze sobą pogodzić. Nauka bowiem również szukała prawdy i właśnie w imię prawdy postawiono ludziom żądanie, aby odrzucili religię, którą uznano za wyraz irracjonalizmu. Ogromny postęp umiejętności technicznych stał się podłożem wiary, że człowiek — mówiąc słowami pewnego współczesnego filozofa — „składa się w swojej istocie z odruchów narzuconych mu przez jego materialne otoczenie, jest istotą, którą można kształtować i przemieniać poprzez stosowanie zdobyczy nauk ścisłych". Taka koncepcja stanowi radykalne zaprzeczenie wszystkiego, co w człowieku jest transcendentne i boskie. Wielu filozofów poczęło dowodzić, że „tak zwane procesy umysłowe i moralne są w istocie zależne od praw rządzących zjawiskami fizycznymi".

Nawet ci spośród entuzjastów nauki, którzy nie wyrzekali się religii — taki Faraday na przykład — uważali, że wobec religii nie da się zastosować tych kryteriów rozumowych, jakimi kierowali się oni we wszystkich innych dziedzinach. Jak to określił Beniamin Franklin: „Aby patrzyć oczyma Wiary, trzeba zamknąć oczy Rozumu". Poznanie rozumowe było triumfem intelektu, wiara — triumfem serca.

Niebawem poczęto głosić jeszcze inny rodzaj materializmu. Dotychczas twierdzono, że całe życie duchowe można wyprowadzić ze zjawisk materialnych i wszystkie zdarzenia można wyjaśnić poprzez odwołanie się do elementów fizycznych. Nowa filozofia zaś, owa materialistyczna koncepcja historii wysunięta przez Marksa i Engelsa, starała się interpretować wszystkie dziedziny życia ludzkiego w oparciu o procesy ekonomiczne. Według tezy, którą głosi Engels w swoim *Anty-Dühringu,* religia wprawdzie powstała najpierw jako zabobonna próba trwożliwej obrony przed niszczycielskimi siłami przyrody, potem jednak czynnikiem, który utrzymał religię aż do naszych czasów, była analogiczna trwoga przed działaniem sił ekonomicznych. Innymi słowy: chociaż ludzie już nie lękają się niszczycielskich sił przyrody, gdyż nauka stworzyła dostateczną przeciw nim osłonę, ciągle jeszcze boją się tajemniczych sił rządzących życiem ekonomicznym. Według tej teorii religia po-

maga człowiekowi znosić przygniatającą go niedolę ekonomicznego wyzysku. „Religia to opium dla ludu" — tak brzmi ów często cytowany aforyzm Karola Marksa. Opium, jak wiadomo, działa uspokajająco. Uśmierza ból, rozładowuje gniew, odurza. Mówiąc więc, że religia stanowi „opium", Marks zapewne chciał dać do zrozumienia, że religia przynosi ulgę fizycznym i duchowym cierpieniom życia doczesnego przez obietnicę większej pomyślności i szczęścia w życiu przyszłym. Twierdził, że religia pomaga uśmierzać wrogie uczucia, jakie nieuchronnie powstają między przeciwstawnymi klasami społeczeństwa. Ubogim głosi ona szczęście ubóstwa, a bogatych utwierdza w ich prawach posiadania dóbr, stanowiąc w ten sposób najważniejsze oparcie dla istniejącego porządku ekonomicznego, którego zasadniczą cechą jest wyzysk mas. W takiej wizji historii, uważanej wówczas za wyraz naukowego poglądu na naturę ludzką, nie ma oczywiście miejsca dla jakiejkolwiek Istoty transcendentnej.

Tę różnorodne idee doprowadziły do osłabienia światopoglądu religijnego. Również świat muzułmański odczuł na sobie ich wpływ. Było to właściwie nieuniknione — z tego prostego powodu, że w okresie, gdy muzułmanie zetknęli się z Zachodem, ich własna kultura chyliła się do upadku. Dawna epoka dziejów, w której Islam wykazał zdumiewającą siłę twórczą w dziedzinie filozofii, nauki, sztuki, literatury, i zbudował jedyną w swoim rodzaju społeczność, zakończyła się upadkiem Bagdadu (r. 1258). W czasach późniejszych Islam był jeszcze zdolny do rozszerzania swoich granic politycznych i budował rozległe imperia wyposażone w całą tę zewnętrzną wspaniałość, jaka cechuje takie przedsięwzięcia historyczne. Ale przy tym wszystkim było zupełnie widoczne, że muzułmanie utracili zdolność twórczego rozwiązywania nowych problemów. Utrata tej zdolności doprowadziła w końcu do ich słabości wewnętrznej i zewnętrznej. Kiedy świat europejski stanął u wrót Islamu, muzułmanie nie potrafili obronić swoich pozycji. Stopniowo cała społeczność muzułmańska znalazła się pod bezpośrednią albo pośrednią władzą Europy.

Ta przewaga polityczna otworzyła drogę dla dominacji wpływów zachodnich we wszystkich dziedzinach życia. Nawet najbardziej podstawowe wierzenia nie mogły się przed nimi całkowicie obronić. Obserwując dzisiejszych muzułmanów widzimy, że również wśród nich działają wszystkie te tendencje, które wycisnęły piętno na społeczeństwach Zachodu w przeciągu ostatnich paru wieków. Trudno dziś w życiu muzułmańskim znaleźć jakąkolwiek dziedzinę, która by nie uległa zmianom pod naciskiem kultury Zachodu. Zarówno na płaszczyźnie społecznej i kulturalnej jak i czy-

sto duchowej, dzisiejsi muzułmanie są z całą pewnością bardzo odmienni od dawnych wyznawców Islamu. Różnice te można zauważyć nie tylko w zewnętrznych przejawach, w dziedzinie ubioru, reguł towarzyskich, życia rodzinnego i obyczajów — w tych wszystkich dziedzinach, gdzie dawne formy coraz bardziej wypierane są przez formy nowe — ale również w sprawach samej wiary i moralności. Nacjonalizm mocno utwierdził się w świecie Islamu. Sekularyzm zdobył duże wpływy i stanowi obecnie jedną z zasadniczych cech konstytucji państwa muzułmańskiego. Przeminęła supremacja Prawa (objawionego); jego przepisy, karne i cywilne, zastępowane są w coraz większym stopniu przez prawa wywodzące się z Zachodu. Również w dziedzinie gospodarczej jest wiele odstępstw od dawnej tradycji muzułmańskiej. Utwierdziła się instytucja banków, a wraz z nią system pożyczania na procent.

Wszystkie te fakty pobudzają dzisiejszych myślących muzułmanów do poważnej refleksji. Są oni głęboko przekonani, że Islam powinien być zdolny do podjęcia tego wyzwania, rzuconego przez epokę współczesną. Islam bowiem nie głosi jakiejś postawy zaświatowej ani nie jest wrogi wobec nauki i wobec aktywności życiowej. Z pewnością nie jest to religia, która by chciała się odseparować od praktycznego życia.

Islam zawsze dążył do zharmonizowania tych dwóch dziedzin, które można ogólnie określić jako stronę materialną i stronę duchową natury ludzkiej. Szczególnie znamienną cechą Islamu jest jego głęboki umiar, jego trzeźwy i praktyczny sposób patrzenia na życie. Ludzkie życie jest integralną całością. Człowiek ma zarówno ciało jak i duszę. Oba te elementy ludzkiej natury potrzebują pokarmu, aby mogły się rozwijać. Jeśli Islam przeciwstawia się nadmiernym rozkoszom fizycznym, to odrzuca on również ascetyzm. Stara się o kompromis pomiędzy tymi dwoma skrajnościami. „Przeto uczyniliśmy was ludem odpowiednio zrównoważonym" (Koran, 2, 143). W modlitwie, powtarzanej pięć razy na dzień, muzułmanin prosi o łaskę Bożą nie tylko w przyszłym świecie, ale również w życiu doczesnym: „Panie nasz, udziel nam dobra w tym świecie i dobra w życiu przyszłym" (2, 201). Mówiąc, że Islam nie jest religią zaświatową, mamy na myśli to, iż nie wzywa on nas do wyrzeczenia się świata doczesnego. Zarazem jednak przypomina, że świat ten nie może być celem sam w sobie, gdyż według nauki Islamu człowiek istnieje po to, aby służyć zamiarom Bożym.

Jaka jest pozycja człowieka we wszechświecie? Poprzez całkowite poddanie się woli Allaha (takie jest właściwe znaczenie słowa *Islam*) — człowiek uwalnia się od uległości wobec innych bogów, takich jak bogactwo, potęga, wpływy. Poddając się Allahowi, czło-

wiek staje się Jego namiestnikiem na ziemi. Nie jest automatem. Ma swoją własną wolę. Czytając werset Koranu: *Zaprawdę, nie odmieni Bóg położenia żadnego ludu, dopóki sam ów lud nie odmieni treści swego serca* (13, 11) — mamy chyba prawo wyciągnąć wniosek, że wówczas, gdy rozstrzyga się przeznaczenie człowieka, wola ludzka poprzedza wolę Bożą. Człowiek nie jest tylko jednym z wielu stworzeń, takich jak zwierzęta, rośliny czy minerały. Jest on tym stworzeniem, dla którego dobra cała ta wspaniałość została powołana do istnienia. Jego obowiązkiem i przywilejem jest rozciągnąć nad tym wszystkim swoją władzę. Jak powiada Iqbal: „Zadanie człowieka polega na tym, aby uczestniczył w głębszych dążeniach wszechświata, który go otacza, i aby kształtował zarówno swój własny los jak i los wszechświata, raz dostosowując się do jego sił, to znów starając się — przy użyciu całej swej energii — dostosować jego siły do swoich własnych zamierzeń i celów".

Jeśli taka interpretacja wiary muzułmańskiej jest właściwa, to trzeba stwierdzić, że humanistyczna krytyka religii — jakkolwiek byłaby usprawiedliwiona w owym środowisku kulturalnym, gdzie powstała — nie może odnosić się do Islamu.

Tak samo nie może odnosić się do niego owe przeciwieństwo pomiędzy nauką a religią.

Islam bowiem przywiązuje wielką wagę do nauki i wiedzy. Koran z naciskiem podkreśla różnicę pomiędzy tymi, którzy wiedzą, a tymi, którzy nie wiedzą. Zacytujmy jeden z wersetów: *Powiedz im: Czyż ci, którzy wiedzą, są równi tym, którzy nie wiedzą?* (39, 9). W innym miejscu Koran daje świadectwo temu, jak ważna jest wiedza, mówiąc: *Bóg nauczył człowieka, czego człowiek nie znał* (96, 5). Koran ciągle wzywa ludzi, aby zastanawiali się nad przyrodą i korzystali ze zdolności rozumu, którym Bóg ich obdarzył: *Wejrzyjcie! W stworzeniu niebios i ziemi, w odmianach nocy i dnia, w wędrówce okrętów, które żeglują przez morze dla pożytku rodu ludzkiego, w deszczu, który Bóg zsyła z nieba, obdarzając życiem obumarłą ziemię, w zwierzętach przeróżnych, które rozsyła po całej ziemi, w odmianach wiatrów, które dmą pomiędzy niebem a ziemią, wlokąc chmury niby swoje niewolnice — w tym wszystkim są znaki dla ludzi, którzy mają rozum* (2, 164).

Tak więc stworzenie nieba i ziemi, i odmiany nocy i dnia nazwane są w Koranie *„znakami dla ludzi rozumnych"* (3, 190).

Jest rzeczą zupełnie jasną, że Islam nie tylko nie przeciwstawił się nauce, ale nawet zobowiązał muzułmanów do uprawiania jej. Stosunek Islamu do nauki jest głęboko nowoczesny. Koran wielokrotnie zachęca ludzi do obserwowania zjawisk fizycznych i rozważania ich treści. Ciągle powtarzają się wezwania, aby lu-

dzie wpatrywali się w *ayat*, w owe „znaki Boże", i starali się zrozumieć ich znaczenie. *Znaki nasze uczyniliśmy jasnymi dla ludzi pełnych wiedzy.* I chociaż Islam domaga się niezachwianej wiary w pewne prawdy transcendentalne, których głównym przedmiotem jest Allah, nigdy nie zajmuje on wrogiego stanowiska wobec rozumu i nauki. Ciągle, bez końca, Koran apeluje do rozumu. Mówi: *I nie idź za tym, o czym nie masz wiedzy* (7, 36). Trzeba zaś jeszcze dodać, że te wypowiedzi Koranu, dotyczące ważności nauki i wiedzy, znajdują swoje echo w przechowanych przez tradycję naukach Proroka. *Zdobywaj wiedzę* — powiada Prorok — *albowiem ten, kto zdobywa ją na drodze Pańskiej, wypełnia dzieło pobożności; kto głosi ją sławi Pana; kto szuka jej, uwielbia Boga; kto poucza według niej, rozdaje jałmużnę; kto udziela jej odpowiednim ludziom, dokonuje uczynku pobożności wobec Boga. Wiedza pozwala człowiekowi, który ją posiadł, odróżnić to, co jest zakazane, od tego, co nie jest zakazane; oświetla drogę do nieba; jest naszą przyjaciółką na pustyni, towarzyszy nam w samotności, nie opuszcza nas i wtedy, gdy utraciliśmy wszystkich przyjaciół; wiedzie nas ku szczęściu, podtrzymuje w niedoli; zdobi nas w gronie przyjaciół; jest naszym orężem przeciw wrogom.* Podobno Prorok powiedział kiedyś, że atrament używany przez uczonego jest bardziej święty niż krew męczennika. Wzywał swoich wyznawców, by szukali wiedzy, *choćby trzeba było po nią iść aż do Chin. — Ten, kto opuszcza swój dom, aby szukać wiedzy* — mówił — *kroczy drogą Bożą.* Pragnął, aby jego wyznawcy zdobywali wiedzę przez całe życie — *od kolebki aż do grobu.* Nauka była dla niego nie kończącą się przygodą.

Trudno się więc dziwić, że muzułmanie, natchnieni takimi pouczeniami, niegdyś przodowali w dziedzinie nauki i wywarli wpływ na rozwój badań naukowych również w samej Europie. Fakt ten w ostatnich czasach został uznany przez wielu historyków Zachodu. W książce pt. „Rozwój kultury umysłowej w Europie" Draper pisze: „Muszę wyrazić ubolewanie nad tym, że piśmiennictwo europejskie systematycznie starało się ukrywać długi, jakie zaciągnęliśmy u muzułmanów w dziedzinie nauki. Nie ulega wątpliwości, że na dalszą metę nie da się ich ukrywać"... George Savton zaś w swym monumentalnym „Wstępie do historii nauki", omawiając dziesiąte stulecie, pisze: „Najważniejsze zadanie ludzkości wypełnili wówczas muzułmanie. Największy filozof, al-Farabi, był muzułmaninem; najwięksi matematycy, Abu Kamil i Ibrahim ibn Sinan, byli muzułmanami; muzułmaninem był również największy geograf i encyklopedysta, al-Masudi, tak samo jak największy hi-

storyk, al-Tabari". — Savton posunął się tak daleko, że pierwszą połowę X wieku określił jako „epokę al-Masudi'ego".

Muzułmanie pierwsi rozwinęli ową metodę eksperymentalną, która odróżnia naukę nowożytną od nauki czasów starożytnych. Podkreślił to Briffault w swojej książce „Ukształtowanie Europy": „Ani Roger Bacon ani jego imiennik z XVII wieku nie mają żadnego prawa do tego, aby uchodzić za twórców metody doświadczalnej. Roger Bacon był tylko jednym z apostołów muzułmańskiej metody naukowej na terenie chrześcijańskiej Europy i sam niestrudzenie powtarzał, że poznanie arabskiej nauki było dla jego współczesnych jedyną drogą do prawdziwej wiedzy. Kiedy dyskutujemy, kto był właściwym twórcą metody doświadczalnej... nasze rozważania są częścią ogromnego zafałszowania dotyczącego źródeł cywilizacji europejskiej. W czasach Bacona arabską metodę eksperymentalną szeroko znano i gorliwie stosowano w całej Europie... Nasza nauka zawdzięcza kulturze arabskiej nie tylko pewną ilość zdumiewających odkryć i rewolucyjnych teorii, zawdzięcza jej coś znacznie ważniejszego: samo swoje istnienie".

Jeśli chodzi o materialistyczną krytykę religii jako opium uśmierzającego ból i sprowadzającego sen, to trzeba stwierdzić, że zarzut taki trudno przyjąć w odniesieniu do Islamu. Ta religia nie usypia człowieka i nie czyni go biernym, wręcz przeciwnie jest ona wielkim wezwaniem do aktywności życiowej. *I oznajmij radosne nowiny tym wszystkim, którzy wierzą i czynią, co jest prawe*. Islam nie propaguje żadnego eskapizmu.

Można jednak nieraz spotkać również wśród muzułmanów ten popularny na Zachodzie sposób myślenia, według którego religia — jeśli nawet nie jest niczym złym i może mieć pewną wartość dla ludzkiego życia — powinna jednak być traktowana jako sprawa czysto prywatna, jako dziedzina, która dotyczy wyłącznie stosunków pomiędzy człowiekiem a Bogiem i nie ma nic wspólnego ze sprawami doczesnymi, światowymi. Tu znowu musimy zwrócić uwagę, że koncepcja taka rozwinęła się pod wpływem specyficznych warunków cywilizacji Zachodniej. Musimy pamiętać o wpływie tej koncepcji na umysłowość wielu muzułmanów, jeśli chcemy właściwie ocenić prądy polityczne istniejące dziś w świecie Islamu. Dążenie do sekularyzmu jest bowiem bardzo rozpowszechnione, nie ogranicza się do jednego czy dwóch krajów muzułmańskich.

Sekularyzm jest w swojej istocie negacją Islamu. Religia ta bowiem nie uznaje takiego podziału życia na dwie szczelnie oddzielone strefy — prywatną i publiczną — jaki głoszą sekularyści. Islam nie jest religią w zwykłym sensie tego słowa. Islam jest spo-

sobem życia. Daje on całkowite spojrzenie na życie, otwierając wszelkie możliwości rozwoju. Oddzielenie religii od państwa już nazbyt wiele kosztowało świat.

A sprawa jedności narodów świata? Również w tę dziedzinę Islam wniósł swój własny wkład. Już sama wiara muzułmanów w jednego Boga ma tu głębokie znaczenie. Islam nie uznaje żadnych różnic między ludźmi na zasadzie rasy, koloru skóry czy kraju, z którego pochodzą. Wszyscy ludzie są braćmi — tak uczy Islam — bo wszyscy są stworzeniami Bożymi, wszyscy pochodzą od Adama, Adam zaś został ukształtowany z mułu ziemi. Jedyna różnica między ludźmi, jaką Islam uznaje, opiera się na kryterium dobrych uczynków. Koran mówi: *O, rodzie człowieczy. Stworzyliśmy was z jednego mężczyzny i z jednej niewiasty, uczyniliśmy z was narody i plemiona, abyście mogli poznać jedni drugich. Zaprawdę, najbardziej czcigodnym przed obliczem Boga jest ten spośród was, kto jest najbardziej prawy* (29,13).

Warto również przypomnieć o tym, że zgodnie z Islamem każdy muzułmanin, jeśli chce być prawdziwie wiernym, musi uznać nie tylko posłannictwo prorocze samego Mahometa (pokój niech będzie z nim!), ale i wszystkich innych proroków. Przypomnijmy to wskazanie Koranu: *Mówcie tak: Wierzymy w Boga i w to, co było objawione nam, i w to, co objawione było Izmaelowi, Izaakowi, Jakubowi i Pokoleniom, i w to, co otrzymał Mojżesz i Jezus, i w to co otrzymali Prorocy od swego Pana. Nie czynimy żadnych różnic między nimi i korzymy się przed Bogiem* (2, 136). Muzułmanie więc mają nie czynić żadnych różnic między poszczególnymi prorokami — zapewne dlatego, że posłannictwo wszystkich proroków, jeśli chodzi o jego treść zasadniczą, uważa się za jedno i toż samo.

Islam jest niewątpliwie religią dążącą do nawracania ludzi i jego wyznawcy mają obowiązek upowszechniania swojej wiary, ale nie ma w Islamie mowy o nawracaniu siłą. Jest w Koranie piękny werset, w którym Prorok słyszy takie pouczenie: *Gdyby taka była wola Twego Pana, wszyscy oni byliby wierzący, wszyscy, którzy żyją na ziemi! Czyż więc będziesz przymuszał ludzi, aby wierzyli wbrew swojej woli?* (10, 99). W innym miejscu Koran mówi Prorokowi, w jaki sposób należy upowszechniać Islam: *Wzywaj ludzi ku drodze Pańskiej mądrością i pięknymi pouczeniami; i rozprawiaj z nimi słowami, które są najlepsze i pełne czaru* (16, 125). Koran nakazuje swoim wyznawcom tolerancję: *Wy macie waszą drogę, a ja mam moją* (109, 6). Bóg muzułmanów jest tym samym Bogiem, któremu oddaje cześć kilka wielkich religii światowych, takich jak judaizm i chrześcijaństwo. Urok Islamu zaś polega w dużej mierze na prostocie tej religii, na tym, że jest ona

wolna od zawiłości metafizycznych i że kładzie tak wielki nacisk na równość w życiu społecznym.

Ludzie myślący w świecie Islamu zdają sobie dziś sprawę z tego, że jeśli muzułmanie chcą powrócić do zdrowia, muszą to osiągnąć nie przez wyrzeczenie się ideałów i wartości swojej religii, ale przez nowe ich ujęcie. Jedną bowiem ze znamiennych cech Islamu jest jego umiejętność dostosowywania się do nowych sytuacji.

Podstawowe zasady Islamu dobrze przysłużyły się muzułmanom. Ale poza sferą tych prawd zasadniczych — w systemach prawnych, politycznych, gospodarczych i społecznych, jakie panują w świecie muzułmańskim, jest wiele elementów, które trzeba na nowo przeanalizować i przekształcić. W ostatnich czasach nikt nie domagał się owych reform tak wymownie jak muzułmański filozof-poeta, Muhammad Iqbal. Całe to dążenie pomoże wyznawcom Islamu lepiej dostosować się do warunków życia współczesnego. Wnikliwi obserwatorzy zwracają uwagę nie tylko na „zdumiewającą żywotność" Islamu, ale również na jego nadzwyczajną zdolność asymilacji. Niechże muzułmanie asymilują to, co jest najlepsze w kulturze Zachodu! „Weź co jest dobre, odrzuć co jest złe" — to doskonała zasada. Asymilując nowe wartości — i nie dopuszczając żadnych kompromisów w dziedzinie spraw zasadniczych — Islam będzie nadal odgrywał w życiu ludzi rolę tak ważną, jak odgrywał w przeszłości.

Mahmud Husain

OSMAN YAHIA (Antiochia)

WPŁYW ISLAMU NA ŻYCIE MUZUŁMANÓW W OSTATNICH CZASACH

Będziemy im ukazywać znaki nasze na niebiosach i w nich samych, dopóki nie pojmą, że to jest prawda. Czyż nie wystarcza Panu twemu, że jest świadectwem ponad wszystkimi? Tak, zaprawdę, wątpią jeszcze o spotkaniu Pana swego! Tak, zaprawdę, On wszystko otacza!

(Koran XLI, 53)

Tym zagadkowym twierdzeniem Koran, święta księga islamu, przypomina jego przemożny wpływ na całość stworzenia; dobry wpływ przekazywany za pomocą znaków widomych, wyrażających Niewidzialne. Celem ostatecznym jest ukazanie, że Prawda jest oczywista, że objawia swą obecność jednym nieustannym, wiecznym działaniem. Prawda jest nieustanna, lecz my jej nie dostrzegamy, gdyż nie posiedliśmy jeszcze Oczywistego.

Twórcza przemiana Prawdy odbywa się w nas powoli i stopniowo. Element czasu jest tu nawet niezbędny, gdyż podlegamy jego prawom w świecie, „który idzie naprzód"; nie jest on jednak istotnym elementem Prawdy, której podlega.

Ale Koran zawiera także dziwne i niepokojące pytanie: po co właściwie są znaki? Czyż Pan nasz nie jest świadectwem wszystkiego? Obecny we wszystkim? Czyż matka musi okazywać miłość dziecku przy pomocy znaków? Czyż ona sama nie jest żywym świadectwem miłości? Oczywiście, tę wizję metafizyczną osiągnąć może tylko ten, kto wychodząc z mroków wzniósł się ponad rzeczy przypadkowe i doszedł do progu tej Jedności, w obliczu której znika wszystko co przemijające i śmiertelne.

*

Wiemy, że dana zasada lub doktryna może wywrzeć wpływ za pomocą dwóch przeciwstawnych czynników: czynnika aktywnego

---

Dr Osman Yahia — urodzony w 1919 w Syrii, doktoraty na uniwersytecie Al Azhar w Kairze oraz na Sorbonie. Obecnie pracuje naukowo w Paryżu. Specjalista w dziedzinie mistyki muzułmańskiej. Autor prac o dziełach Ibn Arabi, oraz o dziełach Tirmidhi, które tłumaczył na francuski.

i czynnika pasywnego. Pierwszy stanowi niezmienne i podstawowe wartości danej zasady czy doktryny, czynnik pasywny to wierność człowieka danej doktrynie i siła jego przywiązania do niej. Wierność i przywiązanie, które prowadzą ludzi do realizowania danej doktryny, do ich utożsamienia się z nią. Innymi słowy, człowiek staje się jasnym obrazem, żywym wyrazem wyznawanej przez siebie doktryny.

W oczach wiernego islam reprezentuje przede wszystkim wizję i mądrość; z tego też punktu widzenia najlepiej zbadać jego decydujący wpływ na duszę muzułmanina oraz kształtowanie się tej duszy od chwili pojawienia się islamu na arenie dziejowej aż do chwili obecnej. Bowiem islam zasadniczo nie jest systemem, lecz wizją, mądrością, a nie tylko zbiorem przepisów; dlatego też islam w ciągu stuleci wywierał i nadal wywiera przemożny wpływ na przeróżne grupy etniczne.

Jest to uniwersalna wizja, która pozwala człowiekowi tak się rozwinąć, by mógł wykorzystać do najwyższego stopnia swe możliwości, oraz przelewa nań swą pełnię; jest to mądrość głęboka, która uszlachetnia człowieka prowadząc go bezpieczną drogą ku spokojowi i wolności.

Rozważając tę formę mądrości widzimy, że pojawiła się ona z biegiem czasu pod postacią określonej *din* (religii), której uświęceniem jest Szahada, wyznaniem — islam, a dogmatem *tawhid*. Spróbujmy wniknąć w istotę tej mądrości, jej rzeczywisty sens, jej posłannictwo, podkreślając przy tym zwłaszcza jej budowę i jej różnorodne składniki.

MĄDROŚĆ A DIN

W znanym wersecie Koranu, w którym Bóg zsyła swoją łaskę i przychylność na muzułmanów, czytamy:

> „*Dzisiaj udoskonala się dla was wasza religia, i zesłana jest na was moja łaska, i raduję się, że islam jest religią waszą*" (Koran V, 3).

Liczne są teksty Koranu, zawierające twierdzenie, że ta ponadczasowa mądrość przejawia się w czasie pod postacią *din*'u. Mądrość ta nie stanowi właściwie odrębnej filozofii lub zamkniętego systemu, lecz *din*. Co rozumiemy mówiąc, że ta mądrość jest *din*'em? Tłumaczy się zwykle słowo arabskie *din* jako oznaczające religię. Nie jest to jednak dobre tłumaczenie, gdyż religia w jej potocznym rozumieniu stanowi tylko jeden z aspektów *din*'u. Termin *din* ma,

jak to wkrótce zobaczymy, szersze i ogólniejsze znaczenie niż religia.

Wiemy, że słowo religia, występujące we wszystkich niemal językach, pochodzi z łac. *religio*, to zaś z kolei pochodzi bądź od *religere* oznaczającego ścisłe przestrzeganie przepisów, bądź od *religare* oznaczającego więź, czy będzie to więź w znaczeniu zobowiązania wobec przestrzegania określonych praktyk, czy też więź łączącą ludzi pomiędzy sobą lub ludzi z Bogiem. Natomiast arabskie słowo *din* ma wiele różnych znaczeń: przede wszystkim oznacza ogólnie zwyczaje i obyczaje jakiegoś narodu. Oznacza to dalej sąd osobisty, świadomość istoty ludzkiej. Wreszcie używamy go dla oznaczenia doktryny religijnej danego narodu. Według zdania niektórych intelektualistów, pierwsze znaczenie słowa *din* jest charakterystyczne dla arabskiego, natomiast drugie ze znaczeń ma swój odpowiednik w hebrajskim, a trzecie w perskim (*daena*). Właśnie to ostatnie znaczenie jest najbardziej zbliżone do słowa „religia" w rozumieniu zachodnim: nie ma w tym nic dziwnego, skoro perski jest językiem indoeuropejskim.

Pojęcie *din*'u obejmuje zatem całość zwyczajów i praktyk związanych z zasadami transcendentalnymi; obejmuje tradycję w jej najszerszym znaczeniu. *Din* jest również świadomością, bezpośrednim sądem istoty ludzkiej o jej otoczeniu, a szczególnie o Wielkiej Rzeczywistości; wreszcie, są to zasady postępowania ludzkiego.

W rozumieniu islamistycznym, *din* posiada dwa różne aspekty: *szari'a* i *hagiga*. *Szari'a* oznacza dosłownie „wielką drogę"; *hagiga* jest prawdą — istotną i niezmienną. Oba te aspekty nie są zależne od siebie nawzajem. *Szari'a* zawiera przepisy określające nasz stosunek do Boga, nas samych i społeczeństwa; *hagiga* jest rozumieniem rzeczy, bezpośrednim objęciem rzeczywistości. W islamie oba te pojęcia łączą się w harmonijną całość, uzupełniając się wzajemnie; wyraża to następujący dwuwiersz:

„*Szari'a* bez *hagiga* jest martwą literą,
Hagiga bez *szari'a* jest herezją".

Tak więc *szari'a* odpowiada dokładnie pojęciu religii. Zakres jej obejmuje teologię, etykę i życie w społeczeństwie. Natomiast *hagiga* wyraża stały i niezmienny aspekt tradycji. *Szari'a* rozwija się stopniowo, dostosowując się do zmiennych warunków życia ludzkiego; *hagiga* natomiast pozostaje bez zmian, budząc w człowieku poczucie wieczności i jedności. *Szari'a* dąży do uzyskania zbawienia jednostki, pouczając ją, jak należy żyć i postępować; *hagiga* dąży do całkowitego wyzwolenia człowieka przez oswobodzenie go od wszelkich wpływów zewnętrznych.

Jednak prawdziwą podstawą, na której zbudowany jest *din*, jest pojęcie *Waláyat*. Jest to jakby *la raison d'être din*'u, jego uzupełnienie. Oznacza to zarówno obecność jak obcowanie z Bogiem. Można by było to przedstawić symbolicznie pod postacią kuli, w której wszyscy wierni ustawieni są w hierarchicznym porządku. Bowiem w metafizyce islamistycznej mamy *Walayat* ogólny oraz *Walayat* szczegółowy. Na płaszczyźnie ogólnej *Walayat* obejmuje wielką rodzinę wierzących, których stosunek do Boga jest sprawą wiary. Stanowi to wspólną więź pomiędzy tymi, którzy wierzą w boskie posłannictwo i Jego obecność pomiędzy nami.

Specjalny krąg *Walayat*'u jest przeznaczony dla wybrańców boskich, dla ludzi Mu najbliższych, porozumiewających się z Nim za pomocą trwałego i nadprzyrodzonego związku. Są to pośrednicy, ludzie obdarzeni łaską. Dostępne im jest słowo Boże i mówią twarzą w twarz z Bogiem.

Te dwie płaszczyzny *Walayat*'u wyrażają w metafizyce islamistycznej, różnicę istniejącą pomiędzy możnością a rzeczywistością. Każdy wierny nosi w sobie zarodki przyszłego wyższego uświadomienia przez wiarę; natomiast *wali* (tj. jeden z wybranego kręgu *Walayat*'u) naprawdę doświadcza, dzięki Łasce uświęcającej obcowania z Bogiem i Jego bliskości — słowem, życia w Bogu, przez Boga, dla Boga. W ten sposób zagadnienie zmartwychwstania zostaje rozstrzygnięte w wypadku *wali* w drodze antycypacji; dla ogółu wiernych rozstrzygnie się jednak dopiero w życiu przyszłym.

MĄDROŚĆ A SZAHADA

Osoby przyjmując islam wymawiają uświęconą formułkę znaną pod nazwą *Szahada*: „Wyznaję, że nie ma bóstwa innego oprócz Allaha, i wyznaję, że Muhammad[1] jest posłannikiem Bożym".

Etymologicznie *szahada* oznacza równocześnie świadectwo, kontemplację, męczennika. Wyznanie to zobowiązuje muzułmanina całkowicie. Wyznaje on bowiem więcej niż zwykłe przekonanie, lecz składa świadectwo wychodzące poza twierdzenie słowne aż do przyjęcia męczeństwa włącznie.

Wiem, wierzę, wyznaję: oto trzy kolejne stopnie na drodze do doskonalenia istoty ludzkiej. Wyznanie jest ostatnim etapem, w którym człowiek utożsamia się całkowicie z zasadą. Wyznaję, świadczę. Oznacza to, że widzę i że ujrzawszy — świadczę. Wi-

---

[1] Uwaga tłumacza: Orientaliści świadomie zastępują „Mahomet" przez „Muhammad".

działem, zatem twierdzenie to ma pełną wartość, wolne jest od wątpliwości.

Świadczę, oznacza to, że życie moje musi być przykładem, konkretnym zastosowaniem idei, której oddałem ciało i duszę.

Zajmijmy się teraz *Szahada* i celem, który jej przyświeca. Święta formułka islamu składa się z dwu części. Pierwsza dotyczy samej Boskiej Istoty, druga wysłannika niebios zesłanego dla dobra ludzkości. Pierwszą część rozpoczyna przeczenie, a kończy twierdzenie (nie ma bóstwa innego oprócz Allaha), natomiast druga zawiera kategoryczne stwierdzenie (Muhammad jest wysłannikiem Bożym).

Pierwsza część tego wyznania wiary mogłaby pozornie wydać się paradoksalna, a nawet sprzeczna. Czy można bowiem potwierdzać realność bóstwa, którego istnieniu przed chwilą się zaprzeczyło? Jednakże właśnie w tej sprzeczności kryje się tajemnica naszej wiary, naszego życia i naszego Boga. Z nicości bucha płomień życia, odnawiający się stale na zgliszczach naszego „ja".

Nie ma bóstwa prócz Allaha... Arabski termin *Allah* wywodzi się od *ilah,* pochodzącego z kolei od *walah,* które oznacza pragnienie ofiarowania się, namiętne pragnienie, pełną miłość. Wszystko, co w nas budzi pragnienie, wszystko, do czego dążymy, zajmuje w nas miejsce przeznaczone dla spraw boskich. To jest nasz *ilah.* Dotyczy to wszelkich iluzyj, takich jak ambicja, sława, bogactwo, zaszczyty, które zamieniają nas w niewolników i trzymają w swej mocy. Muzułmańskie wyznanie wiary usiłuje usunąć z duszy wszelkie ślady bałwochwalstwa czy złudzeń i uwolnić ją od wpływów zewnętrznych. W ten sposób człowiek staje twarzą w twarz z Bóstwem prawdziwym, jedynym, jedynie godnym uwielbienia i miłości.

Są dwa sposoby pojmowania idei bóstwa: bóstwa stworzonego lub bóstwa niestworzonego. Jednakże przez bóstwo stworzone rozumie się sposób pojmowania boskości przez ludzi, utworzony przez nich z własnego doświadczenia. Ta koncepcja jest z konieczności niepełna, zarówno co do jej podmiotu, jak też co do jej przedmiotu. Niepełna co do podmiotu, ponieważ człowiek jest niezdolny do zrozumienia absolutu lub do stworzenia sobie odpowiedniego pojęcia o nim; niepełna także co do przedmiotu, bo cały wszechświat jest tylko odbiciem istoty czystej transcendencji. Boskością niestworzoną jest to, co sam Bóg objawił swoim wiekuistym słowem. Mamy tu zatem pojęcie boskości nieskończenie wyższe od pierwszego, ponieważ tu Bóg sam objawił się człowiekowi i dał mu możność uzyskania bezpośredniej wizji swego najwyższego Prawa.

Zatem to, co muzułmanin odrzuca w swoim wyznaniu wiary, jest to bóstwo stworzone, wytworzone przez jego własny rozum, gdyż jest to naprawdę tylko cień absolutu, licha kopia boskości, powstała w jego ograniczonej wyobraźni. To odrzucenie pozwala człowiekowi stwierdzić istnienie bóstwa niestworzonego, a także swoje własne istnienie w tym bóstwie, gdyż jest to jedyna realna i prawdziwa postać Absolutu.

Co do drugiej części muzułmańskiego wyznania wiary, to wyraża ona uznanie przez muzułmanina boskiego posłannictwa przekazanego przez Muhammada w celu zbawienia istot ludzkich. W ten sposób muzułmanin przez *szahada* stwierdza równocześnie istnienie Boga i Jego obecność wokół nas, albowiem posłannictwo niebios, przekazane przez proroków, jest w rzeczywistości, w swym najgłębszym znaczeniu jedynie niosącym miłosierdzie i odkupienie przejawieniem się Boga, który jest Stwórcą i Zbawcą. Wytłumaczmy to dokładniej: Koran naucza, że Bóg po upadku człowieka zwrócił się do niego tymi słowy:

„Wyjdźcie stąd [= z Raju] na zawsze, a kiedy otrzymacie ode mnie naukę, to w tych, którzy pójdą za tą nauką, nie będzie strachu ani nie zaznają smutku" (Koran II, 38).

Tym uroczystym oświadczeniem sam Bóg dokonuje zbawienia człowieka przez swoją wspaniałomyślność, nieskończone miłosierdzie, przyrzekając, że Sam poprowadzi człowieka drogą ku wyzwoleniu.

Objawienie boskie jest przekazane za pośrednictwem Proroka. Nie jest on zwykłym posłannikiem przynoszącym ludziom wskazówki płynące z niebios, lecz nosicielem słowa wiekuistego i jego żywym świadectwem. W islamie prorok spełnia podwójną funkcję: jest zarazem apostołem i świętym. Jako apostoł głosi on dążenie do Boga; jako święty jest on żywym świadectwem objawienia.

ISLAM

Po dokonaniu analizy zewnętrznych cech tradycji muzułmańskiej zbadamy, co stanowi prawdziwe podwaliny tej tradycji.

Z historycznego punktu widzenia islam stanowi ostatnie z posłannictw boskich, ofiarowanych ludzkości. Obejmuje on to wszystko, co zawierały poprzednie objawienia, przekazane za pośrednictwem proroków w ciągu dziejów. Zatem w oczach wiernych islam pomaga bardziej niż inne religie osiągnąć samodoskonalenie i ostateczne zbawienie. To, rzecz jasna, każe nam zastanowić się nad istotą tego posłannictwa, ocenić je przez specjalne podkre-

ślenie i wyodrębnienie dwóch biegunów w nim zawartych, czyli jego podmiotu i przedmiotu.

Lecz przede wszystkim islam oznacza pewną określoną postawę człowieka wobec Boga i przejawia się poza kategoriami czasu i przestrzeni. Islam nie został wyodrębniony wskutek jakiegoś wydarzenia historycznego ani nie ogranicza się do jakiegoś określonego narodu. Istnieje on od chwili, w której ludzkość zdała sobie sprawę ze ścisłej więzi łączącej ją z prawem najwyższym, lub, jeszcze dokładniej, od chwili, gdy te powiązania zostały jej objawione przez niebiosa.

Z historycznego punktu widzenia islam został zapoczątkowany przez Araba Muhammada (= Mahometa). Jednakże chociaż wiara w islamie związana jest z rzeczywistością opartą na prawdziwym wydarzeniu, wysłannik ustępuje pierwszeństwa swemu posłannictwu. Chrześcijanie, Żydzi są przywiązani do faktów historycznych — Chrystusa, Mojżesza, chociażby nawet te Osoby służyły również jako oparcie dla symbolu. Dla islamu — w przeciwieństwie do innych tradycji charakterystyczną rzeczą jest fakt, że w jego powołaniu jest coś powszechnego.

Słowo „islam" pochodzi od czasownika *aslama,* który oznacza „oddać się, poddać się". Islam kojarzy się zatem z aktem oddania i oznacza świadome poddanie się, całkowite oddanie. Koran precyzuje: jest to oddanie się Bogu. Wierny oddaje Bogu swą „twarz", czyli innymi słowy — całą swą istotę, skoro twarz jest przedstawicielem całej istoty.

Każde stworzenie jest muzułmaninem, gdyż każda istota w sposób konieczny i istotny podporządkowana jest tej zasadzie. Ta wewnętrzna postawa każdej istoty jest zarazem metafizyczna i logiczna. Jest to wyraz całkowitej harmonii. Refleksja i medytacja potwierdzają, że jestem „muzułmaninem" i że nie mogę nim nie być.

Z drugiej strony islam nie ustanawia jakiegoś dowolnego związku człowieka z Bogiem, lecz pełną miłości harmonię. Allah, słowo wywodzące się od *walah,* oznacza pełnię miłości i pragnienie samowyrzeczenia, a jego stworzenie jest wykwitem tej miłości, będącej całkowitym oddaniem się.

W obliczu Boga wszechświat jest nadprzyrodzonym przejawem boskiej pełni i wyrazem pragnienia wyrzeczenia. Dalej mamy tu bezpośrednią interwencję Boga przez Jego wysłanników, albowiem objawienie boskie w swej ostatecznej postaci, jako słowo niestworzone, jest niczym innym, jak boskim aktem doskonałego umiłowania stworzenia. W ten sposób islam wiernych staje się aktem dziękczynienia i wdzięczności nie tylko wobec stworzo-

nych oznak, lecz również wobec niestworzonego słowa. Są zatem różne kategorie islamu.

1. Islam makrokosmiczny: jest to cały wszechświat jako wyraz jego związku z Pierwszą Zasadą. Jest to wprost narzucone, można powiedzieć, przez sam fakt stworzenia. Wszystko co stworzone — z konieczności zależy od swego pierwiastka twórczego.

2. Islam naturalny, mikrokosmiczny: zajmuje się człowiekiem, jako świadomym istnienia Boga oraz swego własnego położenia we wszechświecie. Świadomość ta wyraża się z jednej strony przez przestrzeganie zasad, z drugiej przez czynienie dobrego. Aluzje do tych dwóch aspektów islamu znajdujemy w Koranie. Powiedziane jest, że zbawienie zależy od islamu. Kto stara się uciec, uniknąć tego poddania się, sam siebie potępia. Wszystko nieodmiennie dąży do zbawienia i kwiat jest zbawiony przez sam fakt swego istnienia. Lecz islam naturalny dotyczy oczywiście przede wszystkim istot obdarzonych wolnością i inteligencją, przy czym należy podkreślić dwa podstawowe warunki: uznanie przez człowieka Tego, co go powołało do istnienia, oraz czynienie dobra.

3. Islam objawiony: jest to trzecia i ostatnia forma islamu. Tu chodzi nie tylko o uznanie Boga jako najwyższego pierwiastka twórczego i o harmonijne współżycie społeczne, lecz także — i to przede wszystkim — o akceptację niestworzonej manifestacji Boga, Jego aktu miłości i Jego pragnienia przejawienia się, a wreszcie o uformowanie swojego życia zgodnie z nakazami Niebios.

W ten sposób przechodzimy harmonijnie od islamu kwiatu do islamu świętego. Charakterystyczna dla islamu objawionego jest wewnętrzna postawa człowieka, uznającego miłość Boga dla jego zbawienia. Całkowite oddanie się Boga, objawiającego swe słowo, i całkowite oddanie się człowieka wiernego zasadom islamu prowadzą do spotkania. Na boską miłość wierny odpowiada swoją wiarą.

TAWHID

Islam, rozpatrywany z punktu widzenia wyrazu i struktury określony być może jako harmonijny stosunek pomiędzy Bogiem a człowiekiem; natomiast z punktu widzenia treści i dogmatu stanowi on tradycję *tawhidu,* tj. tradycję jedyności nadprzyrodzonej. *Al-islam din at-tawhid* („Islam jest tradycją jedyności"). Jego teologia, a nawet mistyka (sufizm) są określane nazwą *ilm at-tawhid* („nauka tawhidu"). Ale gdy muzułmańska teologia ogranicza się ściśle do teoretycznego aspektu problemu *tawhid*'u,

to sufizm zajmuje się też warunkami i sposobami urzeczywistnienia jedności istoty z jej najwyższą przyczyną.

Dogmat *tawhid*'u jest oczywiście podstawowy dla każdej autentycznej tradycji, ale najjaśniej jest ona wyrażona w islamie. Inspiracja i oryginalność islamu oparte są na tej podstawowej idei, na *tawhidzie*. Muzułmańska koncepcja Boga, objawienia i człowieka, są głęboko nacechowane przez *tawhid*.

Gramatycznie *tawhid* jest rzeczownikiem utworzonym od czasownika *wahhada* który oznacza „poświadczać jedność jakiejś rzeczy lub istoty". W teologii *tawhid* jest oznaką Jedyności istoty boskiej za pomocą argumentów spekulatywnych. Dla szkoły mu'tazilitów stanie się on potwierdzeniem jedyności istoty boskości i negacją atrybutów, podczas gdy dla szkoły ortodoksyjnej — potwierdzeniem zarówno jedności istoty, jak i wielości atrybutów. Problem ten nabrał szczególnego znaczenia w mistyce muzułmańskiej. *Tawhid* jest pojęty jako świadectwo nadprzyrodzonej jedności Boga.

Ale jakie warunki dogmatyczne należy spełnić, by wcielić tę koncepcję *tawhid*'u w życiu? Jasne, że mistyczny *tawhid* jest możliwy tylko w kontekście teologicznym i metafizycznym. Zazwyczaj mniema się, że bóstwo w islamie jest niedostępne. Jest to pogląd bardzo powierzchowny. W rzeczywistości ortodoksyjna teologia islamu rozróżnia trzy stopnie boskości: stopień istoty bezwarunkowej, niepodzielnej i niedosiężnej; stopień atrybutów, stanowiących samookreślenie i energie twórcze Istoty Najwyższej; wreszcie stopień Boskiego imienia, który określa Boga w takim czy innym aspekcie Jego pełni.

Jeśli więc Bóg w istocie swojej pozostaje niedostępny, to mimo to obcuje on z istotą ludzką przez swe imiona i atrybuty — zarówno na stopniu stworzenia jak na stopniu zbawienia. *Tawhid* czynny jest usprawiedliwiony jednorodną wizją boskiej rzeczywistości oraz tym, że metafizyka islamistyczna była zawsze zdolna do swobodnego poruszania się pomiędzy tymi, pozornie nawzajem się wykluczającymi aspektami. W ten sposób udało się uniknąć dwu pułapek, które normalnie kryją się w próbach przedstawienia bóstwa: abstrakcyjnego monoteizmu i panteizmu.

Ten Bóg, w istocie swojej niedostępny, jest w Koranie opisany następująco:

„Powiedz: On jest Bogiem Jedynym!
Bogiem Wiekuistym!

Nie płodzi ani też nie jest płodzony!
Nie ma też nikogo podobnego doń!"
(Koran CXII)

W miłosierdziu swym tenże Bóg aktem miłości staje się istotą naszej istoty. Oto słynny *hadis* opisujący boską obecność na boskim progu naszej duszy:

„A gdy Ja kocham tego, który we mnie wierzy,
Jestem okiem, którym on widzi,
Słuchem, którym on słyszy,
Ręką, którą on dotyka,
Sercem, którym on rozmyśla.
To przeze mnie on widzi i przeze mnie słyszy,
Przeze mnie on czuje, i przeze mnie rozmyśla".

Podwójna wizja Boga, który jest nieosiągalny w Swojej istocie, a jednak obecny u samych podstaw jestestwa, dostarczyła tematu bogatej literaturze religijnej, która jest jednym z cudów metafizyki muzułmańskiej.

Mistyczny męczennik muzułmański, al Halladż, przepojony lękiem przed niedosiężnością Istoty Boskiej, pisał:

„O Ibrahimie, słuchaj o Bogu — niech będzie pochwalony —
Serca Go nie obejmą,
Oczy nie dosięgną,
Żadne miejsce Go nie zawrze,
Ani Go nie zatrzyma.
Nie może być ani pojęty w pojęciach,
Ani myślą pomyślany.
Nie można Go wyjaśnić,
Nie można wytłumaczyć..."

...tyle, jeśli chodzi o język prostego ludu.

W języku elity również brak słów na Jego określenie.

„Bóg bowiem jest prawdą (rzeczywistością),
A człowiek jest nicością (złudzeniem).
Ale gdy prawda (rzeczywistość) zetknie się z nicością (ułudą),
Wówczas prawda (rzeczywistość) naciera na nicość (ułudę),
Ściera ją
I w niwecz obraca.
Biada wam, którzy Go chcecie opisać!"
(Achbar al-Halladż)

Ibn'Arabi, gramatyk muzułmańskiego ezoteryzmu, da takie wspaniałe świadectwo niewysłowionej obecności Boga w sercu:

„Ukochany, posłuchaj!
Jam jest rzeczywistość świata,
Ośrodek i otoczenie,
Jestem częściami i jestem całością.
Jestem Wolą ustanowioną pomiędzy niebem a ziemią,
Stworzyłem w tobie rozum tylko po to,
by był przedmiotem mego rozumu.
Więc gdy pojmujesz mnie, pojmujesz sam siebie,
Lecz nie pojmiesz mnie przez siebie samego.
Moim to okiem widzisz mnie i siebie samego,
Bo swoim okiem ujrzeć mnie nie możesz.
O ukochany!
Tylekroć cię wołałem,
a ty mnie nie słyszałeś!
Tylekroć ci się objawiałem,
a ty mnie nie widziałeś!
Tylekroć lekko cię dotykałem,
a ty nie poczułeś.
Przednie potrawy —
a tyś ich smaku nie poczuł.
Dlaczego nie możesz mnie dosięgnąć
poprzez rzeczy, których dotykasz,
odczuć mnie w zapachach,
dlaczego mnie nie widzisz,
dlaczego mnie nie słyszysz,
Dlaczego? Dlaczego? Dlaczego?
Radości moje są dla ciebie wyższe nad inne
A rozkosz, którą ci daję,
Przewyższa wszelkie inne rozkosze.
Dla ciebie jestem lepszy nad wszystkie inne dobra
Jam jest piękno i jam jest wdzięk.

O ukochany, miłuj mnie, miłuj mnie tylko, miłuj mnie miłością.
Zatrać się we mnie, we mnie jedynie.
Przylgnij do mnie. Obejmij mnie.
Nikt ci nie jest bliższy ode mnie.
Inni kochają cię dla nich samych,
Ja kocham cię dla ciebie samego.
A ty, ty uciekasz ode mnie.

O ukochany,
Nie możesz uważać mnie za równego,
Bo gdy zbliżysz się do mnie,
To tylko dlatego, że ja się do ciebie przybliżam.
Jestem ci bliższy od ciebie samego,
bliższy niż dusza twoja, niż oddech twój.

...O ukochany, zbliżmy się, zespolmy,
Pójdźmy ręka w rękę,
stańmy przed prawdą,
by ona była sędzią między nami
I by przypieczętowała nasze zespolenie
Na wieki.

(Tadżalliajat, Ibn'Arabi, Nr LXXXI).

Osman Yahia

SIMON GREENBERG (Los Angeles)

JUDAIZM WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Wdzięczny jestem organizatorom obecnej konferencji za możność wzięcia udziału w „żywym i miłującym dialogu" między tak znamienitymi przedstawicielami wielkich religii ludzkości. Pewien jestem, że wszyscy, jak tu jesteśmy, posiadamy wiedzę o tradycjach każdego z nas, opartą prawdopodobnie na którymś tomie „Historii Wyznań Religijnych". Trudno mi jednak pozbyć się podejrzenia, że to, co czytam w książce o innej religii, nie daje mi jej właściwego obrazu, bo ile razy sam poznaję prezentacje judaizmu, czy to pisane przez uczonych i wierzących Żydów, czy przez uczonych i prawdziwych sympatyków nie-Żydów, za każdym razem stwierdzam, że słowo pisane, choćby wyszło spod pióra bardzo utalentowanego autora, nie potrafi wiernie odtworzyć żywej rzeczywistości. Wierzę, że przebywanie w tym gronie, nawet przez krótki czas, bardziej rozszerzy moją wiedzę, niż przeczytanie dwudziestu traktatów.

Ale konferencja ta przyniesie nam coś więcej niż tylko autentyczną informację o tradycjach każdego z nas. Tydzień braterskiego współżycia powinien dać nam przedsmak — powinien być według wyrażenia Rabinów „jedną sześćdziesiątą" — uniwersalnego braterstwa, którego wizja zainspirowała zwołanie obecnej konferencji.

Każda z reprezentowanych tutaj tradycji z racji swej starożytności i liczby wyznawców znalazła wyraz w oszałamiającej

---

Dr Simon Greenberg — wybitny znawca religii żydowskiej, wicekanclerz Żydowskiego Seminarium Teologicznego w Ameryce, prezydent Uniwersytetu Judaizmu w Los Angeles, profesor homiletyki w Szkole Rabinackiej. Studiował na uniwersytecie hebrajskim oraz w amerykańskiej Szkole Badań Wschodu w Jerozolimie. Autor licznych prac, m. in. książek *Living as a Jew Today, The Ideals and Values of the Jewish Prayer Book* oraz *Authority and Freedom.*

różnorodności form literackich, filozoficznych, teologicznych, obrzędowych i społecznych. To, na czym ilościowo zbywa judaizmowi, jest wyrównane z nawiązką dzięki ludzkiej umiejętności wycieniowania pięknych rozróżnień i przywiązywania się do nich oraz przez nieprzerwane doświadczenie historyczne jakichś 3500 lat, kiedy to judaizm sam wywierał wpływ i pozostawał pod wpływem wielu największych kultur kwitnących w ciągu tych trzydziestu pięciu wieków. Dlatego nikt z nas nie może w czasie, jaki mamy do dyspozycji, omówić całokształtu swojej tradycji.

Byłbym w niemałym kłopocie, od czego zacząć, gdyby nie pomocne sugestie organizatorów konferencji. Poproszono nas o skoncentrowanie uwagi na „czynnikach duchowych, szczególnie aktualnych dla dzisiejszego świata". Mamy w pierwszym rzędzie zajmować się nie tyle historią czy teologią ile raczej tym, co w naszej tradycji pomaga rozstrzygać problemy życia osobistego czy rodzinnego i co najlepiej kształtuje ich do współdziałania z bliźnimi na całym świecie, gdzie środki transportu i komunikacji uczyniły nas wszystkich bliskimi sąsiadami.

Każda wielka tradycja religijna powstała, i utrzymała się ponieważ pomagała ludziom w zaspokojeniu głębokich potrzeb duchowych i na dręczące pytania dawała odpowiedzi możliwe do przyjęcia przez uczucie i rozum. I my odczuwamy te same potrzeby i stawiamy wiele tych samych pytań. Czy odpowiedzi, jakie daje nam tradycja, mają sens także i dziś? Sam fakt, że każda z religii reprezentowanych na tej konferencji liczy wielu uczonych, inteligentnych i pełnych poświęcenia wyznawców, stanowi dowód, że mimo wszelkich szerokich i podstawowych zmian, jakich człowiek dokonał w swoim fizycznym i kulturalnym otoczeniu, problemy dzisiejsze są w znacznej mierze tymi samymi problemami, z którymi borykali się nasi przodkowie dwa i trzy tysiące lat temu, i wiele proponowanych przez nich rozwiązań obfituje do dziś w znaczenie i słuszność.

Tradycje religijne nie ofiarowywały nigdy człowiekowi mechanicznych urządzeń dla ułatwienia fizycznej pracy. Przypuszczam ponadto, że dla zebranych tutaj te obrzędy religijne, których pierwotnym celem było wymuszenie na Bogu spełnienia próśb jego czcicieli mają znaczenie prawie wyłącznie historyczne. To, co tradycje religijne miały do ofiarowania ludzkości, było zawsze dziedziną idei i reguł życia, w które te idee się wcielały. Dlatego próbuję przedstawić rozwiązania, jakie daje judaizm dla trzech zagadnień, które, jak sądzę, są dla nas bardziej ważkie i palące, niż były w czasach naszych przodków, wieki i tysiąclecia temu.

Oto one:
1 — rola jednostki w świecie;
2 — stosunek duchowych i fizycznych uzdolnień człowieka;
3 — stosunek różnych religii do siebie.

ROLA JEDNOSTKI W ŚWIECIE

Pytanie psalmisty: „O Panie, cóż jest człowiek" jest chyba najstarszym i najuporczywszym pytaniem myślącej ludzkości. Każde rozważanie na temat obowiązków człowieka, jego przywilejów oraz możliwości na tym świecie niezawodnie wiedzie nas do tego zagadnienia, gdyż nie sposób myśleć rozumnie o tym, co możemy i powinniśmy czynić, zanim nie będziemy mieli jakiejś koncepcji czym jesteśmy. Pytanie „Cóż jest człowiek" staje przed nami w sposób tak samo wyzywający i nieunikniony, jak stawało dawniej wobec naszych przodków. I mimo całej naszej wiedzy, technologii i filozofii nie sformułowaliśmy odpowiedzi, któraby w zasadzie przewyższała ich rozwiązanie. Judaizm, tak jak wszystkie wielkie religie, żywo zdaje sobie sprawę z ludzkiej ograniczoności. W pacierzu odmawianym codziennie Żyd zapytuje: „Czym jesteśmy? — czym jest nasze życie? — czym jest nasza pobożność? — Czym nasza moc? — Cóż powiemy przed Tobą, o Panie, Boże nasz i Boże naszych ojców? Czyż wszyscy możni ludzie nie są jak nic wobec Ciebie, a mężowie sławni jak gdyby nie istnieli, mądry jak gdyby bez wiedzy, a ludzie rozumni jak gdyby bez rozeznania?"

A jednak judaizm, chociaż wyczerpał do dna zasoby języka dla opisania człowieczej chwiejnej skończoności i niepozorności, przyjmuje stwierdzenie psalmisty, że „człowiek jest mało co mniejszy od aniołów". Świadectwo tego wysublimowanego poglądu na człowieka oglądali nasi przodkowie gołym okiem już trzy tysiące lat temu. Już wtedy człowiek panował „nad rybami morskimi, nad ptactwem niebieskim i zwierzyną polną". Jednak świadectwo dostępne dla „gołych oczu", choć narzucało się samo, nie było czynnikiem decydującym.

Ostatecznym źródłem wzniosłego poglądu judaizmu na naturę człowieka i jego rolę we wszechświecie jest Pismo. Pogląd ten został najpełniej sformułowany przez Rabinów przy analizowaniu wstępnego rozdziału Hebrajskiej Biblii, który rozpoczyna historię ludzkości stworzeniem przez Boga na swój obraz jednego tylko człowieka, Adama. Ustęp ten ogniskował w sobie wiele najważniejszych dociekań etycznych judaizmu. Brak nam czasu na omówienie wszystkich, chociaż są bardzo znamienne i sugestywne.

Ograniczmy się do najbardziej związanych z naszym tematem. Rabini zwrócili uwagę na fakt, że w opowieści biblijnej Bóg stworzył tylko jednego człowieka. Dlaczego tylko jednego, nie dwóch, nie miliard? I dlaczego Biblia nic nie mówi o barwie jego skóry, o rasie, czy wierze? Bóg stworzył tylko jednego człowieka, mówią Rabini, żeby człowiek nie mógł nigdy powiedzieć swemu bliźniemu: „Mój ród jest wyższy od twojego". Rabini posuwają się dalej niż zasada braterstwa ludzi, którą prorok Malachiasz łączy z Ojcostwem Bożym. „Czyż nie jeden jest Ojciec wszystkich nas? czyż nie jeden Bóg stworzył nas? Czemuż tedy gardzi każdy z nas bratem swoim". (Malachiasz 2,10). Bo kiedy fakt Bożego Ojcostwa zakłada, że mamy odnosić się do siebie po bratersku, że mamy jednakowe prawa i jesteśmy jednakowo kochani przez naszego Ojca Niebieskiego, to nasze wewnętrzne najgłębsze pragnienia domagają się przeświadczenia, że wszyscy jesteśmy, co najmniej potencjalnie, równi duchowo i intelektualnie. Autorzy Amerykańskiej Deklaracji Niepodległości najwidoczniej zdawali sobie sprawę z tej ludzkiej potrzeby, aby każdy człowiek nie tylko cieszył się tymi samymi prawami, ale żeby był uważany za równego wszystkim innym. Stąd pierwsza prawda, którą uważali za oczywistą, brzmi: „wszyscy ludzie zostali stworzeni równymi" a dopiero w dalszym ciągu mówią, że wszyscy ludzie „zostali obdarzeni przez Stwórcę pewnymi przyrodzonymi prawami". Tę zasadę istotnej równości wszystkich ludzi widzą Rabini, nie w wierze, że Bóg jest Stwórcą wszystkich nas, gdyż stworzył też zwierzęta i świat nieożywiony, odnajdują ją raczej w opowieści biblijnej, która wywodzi wszystkich nas od jednego przodka, Adama.

Ustaliwszy zasadę wrodzonej istotnej równości wszystkich ludzi, Rabini wyprowadzają z tej samej opowieści dalszą zasadę indywidualnej odpowiedzialności za całe stworzenie. Gdyż Adam jest koroną wszystkiego stworzenia. Wszystko, co poprzedzało jego stworzenie, w nim znajduje swój sens i usprawiedliwienie. W „nim", a nie w setkach czy milionach ludzi, których Bóg mógł stworzyć w tym samym czasie. Jedna ludzka istota, każda ludzka istota zawiera w sobie moc usprawiedliwienia całego stworzenia. Tę śmiałą zasadę moralną odkrywają Rabini w powtarzającym się cudzie narodzin każdego dziecka. Bo, jak mówią, rozważ tylko różnicę między Bogiem a człowiekiem. Człowiek bije monety i każda moneta z tej samej mennicy jest dokładnym powtórzeniem innych. Lecz chociaż wszyscy jesteśmy jak monety bite w mennicy Adama, nie znajdzie się i dwóch nawet, którzy by byli dokładnym powtórzeniem jeden

drugiego. Dlatego każdy z nas jest jak gdyby Adamem. Dlatego możemy mówić: „Dla mnie świat został stworzony" (*Mishna-Sanhedrin*, ch. IV, par. 5). Każdy z nas, tak jak Adam, stanowi cel ostateczny wszelkiego stworzenia i stąd władni jesteśmy albo wypełniać i usprawiedliwić Boże zamiary odnośnie stworzenia całego wszechświata, albo je zwalczać i pokrzyżować. Używając swej straszliwej potęgi człowiek decyduje nie tylko o swoim losie, ale i o losie wszechświata. Najbardziej uderzającym aspektem tej wysokiej oceny potęgi człowieka, którą głosi judaizm, jest pogląd, że potęga ta zawiera się nie w amorficznej, nieokreślonej masie, zwanej ludzkością, ale raczej w każdej poszczególnej jednostce — w tobie, we mnie i w naszym bliźnim.

Rabinistyczna koncepcja spoczywającej w każdym z nas mocy wpływania na los wszystkich innych w sensie dobrym czy złym, która przed świtem wieku reakcji nuklearnych mogła wydawać się nierealną przesadą, obecnie staje się groźnym i oczywistym truizmem. Rzeczywiście, ta właśnie potęga, dostępna pojedynczemu człowiekowi czy grupie ludzi, jest dzisiaj mieczem Damoklesa, zawieszonym nad ludzkością. Jednak moc, którą mieli na myśli Rabini, była z natury nie fizyczna, lecz duchowa. Judaizm, jak wszystkie wielkie religie, opiera się na przekonaniu, że decydującym czynnikiem w sprawach człowieka jest duch. „Nie wojskiem ani siłą, ale duchem moim, mówi Pan" (Zach. 4, 6). W istocie ducha leży to, że nie można go mierzyć ilościową miarą; stąd wpływ jego na dzieje świata za pośrednictwem jednostki może być równie skuteczny, jak i za pośrednictwem niezliczonych milionów.

Co więcej, nie jesteśmy w stanie używać naszej władzy inaczej, jak na dobro albo na zło; chcąc nie chcąc, cokolwiek czynimy albo zaniechamy, jest naszym wkładem w ogólną sumę dobra czy zła na świecie. Dlatego, czy chcemy, czy nie chcemy, ponosimy bezpośrednią odpowiedzialność nie tylko za nasz indywidualny los, ale także za los wszechświata. Czynna świadomość owego straszliwego znaczenia indywidualnej odpowiedzialności winna kierować każdym czynem, choćby mało ważnym w naszym pojęciu. Każdy czyn, mówią Rabini, może zadecydować o losie całego świata, ponieważ istnienie świata zależy od przewagi dobra nad złem. Dlatego działaj tak, napominają Rabini, jak gdyby zło i dobro znajdowały się w równowadze, a najbliższy czyn, jakiego dokonasz, przeważyć miał szalę na jedną albo na drugą stronę. Jeżeli twój czyn jest dobry, przechyli wagę na stronę zasługi i ocali świat, jeżeli zły — może spowodować zagładę świata.

To właśnie poczucie wzniosłej odpowiedzialności za każdy czyn leży u podstaw imponującego gmachu, określanego zwykle mianem rabinistycznej „prawowierności" (legalizm), która dla obcych wydaje się beznadziejnie oszałamiająca i niemożliwie przytłaczająca. Rabini, jak artyści etyki życia, nie ustają w swoich drobiazgowych dociekaniach słuszności czynu, tak jak poeci nie ustają w poszukiwaniu właściwego słowa i artyści malarze w dobieraniu odpowiednich barw.

Czyż istnieje coś bardziej starożytnego i powszechnego, jak skłonność zrzucania ze siebie odpowiedzialności za zło, które spadło na innych, a także za nieszczęście, które nam przypadło w udziale? Oskarżamy zawsze Boga, przyrodę; albo drugą istotę. Biblia Żydowska przypisuje tę słabość pierwszemu człowiekowi. Czyż wielu klęsk naszego pokolenia nie da się przypisać temu, że poczucie osobistej odpowiedzialności, które zapoczątkowało wiele niezwykłych triumfów cywilizacji zachodniej, bywa od jakiegoś czasu systematycznie podważane przez socjologów przenoszących winę z jednostki na otoczenie, przez psychologów, ukazujących człowieka jako zabawkę ciemnych sił jego podświadomości, przez niesłychany i błogosławiony postęp nauk medycznych, dający w rezultacie olbrzymi przyrost ludności, tak że nawet członek demokratycznego społeczeństwa z trudem odczuwa, że się jakoś liczy, przez filozofie władzy, które czynią państwo najwyższym sędzią dobra i zła i najważniejszym panem, któremu wszyscy podlegają, i przez systemy podwójnej etyki, które rozróżniają etykę odmienną dla człowieka jako głowy państwa, jako przedstawiciela rozmaitych grup finansowo-gospodarczych czy innych, i dla człowieka jako jednostki.

Nie ma problemu bardziej istotnego dla przyszłości świata, jak problem udziału jednostki w odpowiedzialności za tę przyszłość. O ile ludzie nie rozwiną w sobie ostrej świadomości odpowiedzialności jednostkowej — bez względu na ważność spełnianych funkcji — nie pomoże struktura organizacyjna choćby nie wiem jak dobrze pomyślana i szeroko rozbudowana. Gdyż wszystkie organizacje kierowane są przez jednostki, a maszyna organizacyjna nie wyrówna niedostatku poczucia odpowiedzialności ze strony kierownictwa.

Szczytowy punkt religijnego kalendarza judaizmu — okres dziesięciu dni między *Rosh Hashanna* (nowy Rok) a *Yom Kippur* (Dzień Żałoby) — poświęcony jest rozważaniom koncepcji człowieka jako istoty ponoszącej nieuniknioną odpowiedzialność. Wiara w życie po śmierci, w jakiegoś rodzaju doświadczenie poza grobem opiera się częściowo na potrzebie pewności, że ostatecznie

nie ma ucieczki przed konsekwencjami własnych czynów. Jeden z ustępów „Etyki Ojców" ostrzega człowieka w ten sposób: „I nie daj się oszukać złemu pożądaniu, by wierzyć, że grób okaże się ucieczką dla ciebie. Gdyż niezależnie od twojej woli zostałeś poczęty i zrodzony, niezależnie od twego życzenia żyjesz i umierasz, i niezależnie od twego życzenia zostaniesz wezwany do zdania rachunku przed Królem Królów, Jednym Świętym, który niech będzie błogosławiony" (rozdział IV, paragraf 29).

Nie znam nauki, poza tradycjami religijnymi, która starałaby się wpajać tak pojęte poczucie odpowiedzialności, abyśmy byli nie jak pracownicy przedsiębiorstwa ani słudzy państwa, ale jak obywatele świata, od których myśli i czynów zależy los Wszechrzeczy. Wzniosłe pojmowanie indywidualnej odpowiedzialności równoważy się w judaizmie z równie wspaniałym rozumieniem wartości jednostki. W cytowanym uprzednio ustępie Talmudu mówią dalej Rabini, że Bóg stworzył tylko jednego człowieka, aby pouczyć nas, że „ktokolwiek ocali jedno ludzkie życie, to tak jak by ocalił cały świat, a kto zgubi jedno ludzkie życie, to tak jak by zgubił cały świat". Tak Rabini równają cenę życia jednej istoty ludzkiej z ceną życia całego ludzkiego rodzaju. Każde jest nieskończone w swojej wartości. Określając cenę ludzkiego życia nie liczymy ciał ludzkich i nie możemy twierdzić, że trzeba poświęcić kilku dla dobra wielu. Rzeczywiście, jeżeli cała ludzkość mogłaby się wyzwolić z mocy szatana przez ofiarę jednej niewinnej istoty ludzkiej, Rabini nie mogliby uznać takiej ofiary. Niewybaczalnym grzechem zorganizowanych ludzkich społeczeństw, od początku spisanych dziejów aż po dzień dzisiejszy, było przywłaszczenie sobie przez jakąś grupę prawa wyznaczania, którzy z jej niewinnych członków mają być poświęceni dla lepszego rozwoju całości. Dopóki cała ludzkość nie zorganizuje się tak, by chronić tych najskromniejszych spośród siebie, niesprawiedliwość i krzywda, którą cierpią, na każdym z nas spocznie ciężarem winy, za którą, z racji zasadniczo moralnej natury wszechświata, każdy z nas musi w tej czy innej formie odpokutować. Jeden tylko mąż stanu zachodniego świata w ciągu całej naszej nowoczesnej ery posiadał wiarę, wyobraźnię i odwagę, by sądzić własny naród w świetle doktryny osobistej odpowiedzialności za błędy społeczeństwa, którego częścią jesteśmy, i obowiązku, który każe bronić najsłabszego spośród nas. Mówię o drugim inauguracyjnym orędziu Abrahama Lincolna.

To poczucie odpowiedzialności za dobro świata, które judaizm stara się wpoić w swoich wyznawców, wymaga by byli oni głęboko zaangażowani w sprawy świata. Dlatego pierwszym obowiąz-

kiem człowieka jest założenie rodziny. Jeden z Rabinów uważa, że jedno z zapytań na Sądzie Boskim będzie brzmiało: „Czy założyłeś rodzinę?" (T. B. *Shabbet* 31 a). Bóg stworzył świat nie po to, by był dziką pustynią *Tohu*, ale by był zamieszkały *Lashewet* (Izajasz 45, 18) (T. B. *Gittin* 41 b). Pierwszym przykazaniem jest, aby przynosić owoc i mnożyć się, i Rabini twierdzą, że nie wypełni podstawowego obowiązku ten, kto nie wychowa przynajmniej dwojga dzieci (*Mishna Yebomot*, Rozdz. 6, par. 6). To oczywiście stawia nas wobec problemu uważanego dzisiaj za pierwszorzędnie ważny, mianowicie wobec sprawy przeludnienia. Malthus stał się ośrodkiem dyskusji i każdą religię wzywa do zajęcia stanowiska w sprawie etyczności stosowania środków antykoncepcyjnych.

Nie ma wątpliwości, że judaizm, jak wszystkie starodawne religie, widzi w dużej rodzinie największe błogosławieństwo Boże. „Oto dziedzictwem Pańskim — synowie, zapłatą — owoc żywota. Jak strzały w ręku mocarza, tak synowie utrapionych. Błogosławiony człowiek, który napełnił nimi pragnienie swoje. Nie zawstydzi się, kiedy będzie mówił z nieprzyjaciółmi swymi w bramie" (Psalm 127, wiersze 3—5).

Religia nasza jednak nie sprzeciwia się tak bezwarunkowo, niezależnie od warunków i okoliczności, wszystkim środkom antykoncepcyjnym, a nawet i przerywaniu ciąży, jak inne religie. Pozostawia przynajmniej punkt zaczepienia dla tych, którzy chcąc być w każdym wypadku lojalnymi, czują, że używanie środków antykoncepcyjnych jest w pewnych okolicznościach usprawiedliwione moralnie i religijnie. Brak mi czasu na szczegółowe omówienie stanowiska judaizmu w tej sprawie, chcę tylko nadmienić, że zdrowie innego dziecka, któremu ciąża matki może wyjść na szkodę, uważane jest przez autorytety judaizmu za wystarczającą podstawę do używania przez kobietę środków antykoncepcyjnych i nawet w szczególnych wypadkach do przerwania ciąży. Wymagana od nas postawa głębokiego zaangażowania w sprawy swojego współczesnego społeczeństwa zakłada oczywiście, że nie wystarczy człowiekowi powstrzymywać się od czynienia zła; musi on dążyć do dobra. Psalmista woła: „Odwróć się od złego i czyń dobre" (Psalm 34, 15). Z wszelkiego dobra, jakie człowiek czynić może, najczęściej podkreśla się sprawiedliwość i pokój. Tora rozkazuje: „Sprawiedliwie, co jest sprawiedliwego, dochodzić będziesz" (*Deuteronomium* 16, 20). Psalmista mówi nam, żebyśmy „szukali pokoju i ubiegali się za nim" (Psalm 34, 15). Rabini zwracają uwagę, że odnośnie innych praw Tora poucza jedynie, że jeżeli znajdziesz się przypadkiem w danej sytuacji, tak a tak masz postępować. Natomiast jeśli

w grę wchodzi sprawiedliwość i pokój, nie można pozostawać biernym. Pokoju i sprawiedliwości należy „dochodzić". Trzeba czynić tak jak Hiob, który mówił o sobie: „żem wybawił ubogiego, krzyczącego i sierotę, który nie miał pomocnika... byłem okiem ślepemu i nogą chromemu. Byłem ojcem ubogich, a sprawę, której nie znałem, pilnie badałem" (Job 29, 12, 14—15). Mojżesz dał nam przykład. Gdy podrósł, opuścił pałac i „wyszedł do braci swych i ujrzał ich utrapienie" (*Exodus* 2, 11). Mojżesza, największego nauczyciela narodu żydowskiego, żywo obchodziła dziejąca się niesprawiedliwość. Raz po raz pilnie badał „sprawy, których nie znał".

Nie wolno nam też być obojętnymi i uczuciowo niezaangażowanymi wobec trosk i cierpień naszego pokolenia. Boga samego, jak Go przedstawia Pismo, nie obchodzą nasze sprawy w sposób oderwany, ale jak gdyby rzeczywiście trudzi się On z racji cierpień swojego stworzenia: „W każdym ucisku ich był uciśniony" (Izajasz 63, 9)[1].

A kiedy prorok Jonasz „rozgniewał się bardzo", że bluszcz, w którego cieniu się schronił, usechł przedwcześnie, Bóg upomina go mówiąc: „Ty żałujesz bluszczu, na który nie pracowałeś, ani nie uczyniłeś, żeby wzrósł, i który za jedną noc zginął. A ja nie miałbym przepuścić Niniwie, miastu wielkiemu, w którym jest więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie rozróżniają między prawicą a lewicą swoją, i b y d ł a w i e l e" (Jonasz 4, 10—14).

Prorocy, najszlachetniejsi i jedyni w swoim rodzaju przedstawiciele judaizmu w konstelacji wybitnych osobowości, jakie wydała ludzkość — są tymi właśnie, którzy całkowicie utożsamili się z nieszczęściem i smutkiem świata. Niekiedy i prorokowi zdarzy się wołać, jak Jeremiasz: „Kto mi da na puszczy gospodę podróżnych, a opuszczę lud mój i odejdę od nich? bo wszyscy są cudzołożnicy, zgraja przestępców" (Jeremiasz 9, 2). Ale na ogół wyrażają smutek z racji cierpienia i zła, jakie widzą wokół siebie. „Z powodu skruszenia córki ludu mego skruszony jestem i zasmucony, przerażenie mnie ogarnęło... Kto da głowie mojej wodę, a oczom moim źródło łez, a będę płakał we dnie i w nocy pobitych córki ludu mego" (Jeremiasz 8, 21; 9, 1). Prorok został przez Pana obarczony misją, która uczyni go „mężem swaru i mężem sporu po wszystkiej ziemi" i którego każdy będzie przeklinać (Jeremiasz 15, 10).

Judaizm oczekuje, że każdy z jego wyznawców będzie w pewnej mierze prorokiem, który „wyciąga szyję" i podnosi głos, ile-

[1] Wg odsyłacza w przekładzie Pisma. św., którym się posługujemy (wyd.1956 r.). „(8) i stał się im zbawicielem (9) w każdym ucisku ich".

kroć niesprawiedliwość ukazuje swoją wstrętną twarz i w ten sposób „uświęci imię Boga". Ma on postępować podobnie nie w nadziei zdobycia nagrody w postaci zaszczytów czy bogactw, ale dlatego, że tak nakazuje jego Stwórca. Tak tylko wypełni godnie swoją rolę ludzkiej istoty. „Niech się nie chlubi mądry mądrością swoją i niech się nie chlubi mężny męstwem swoim, i niech się nie chlubi bogaty bogactwem swoim, ale niech się tym chlubi, który się chlubi, że umie i zna mnie, żem ja jest Pan, który czynię i sąd i sprawiedliwość na ziemi, bo mi się to podoba, mówi Pan" (Jeremiasz 9, 23).

Rabini wykazują, że Tora w trzydziestu sześciu miejscach poleca nam bronić bezbronnego, pełniąc miłosierdzie i sprawiedliwość wobec „obcego, sieroty i wdowy". W życiu, które by nie angażowało się konkretnie i wyraźnie w działalność niesienia pomocy ludzkim cierpieniom, albo przez korygowanie istniejących niesprawiedliwości, albo przez zaspokajanie krzyczących potrzeb, brak, z punktu widzenia judaizmu, może najważniejszego składnika dobrego życia. „Pokażę tobie człowiecze, co jest dobre i czego Pan chce od ciebie: Zaiste żebyś czynił sąd, a miłował miłosierdzie i z pilnością chodził z Bogiem twoim" (Micheasz 6, 8).

Gdybyśmy wiernie postępowali za wątkiem osobistej odpowiedzialności, poprowadziłby nas on przez wszystkie pokoje, sale i korytarze potężnej budowli judaizmu. W ograniczonych ramach naszej konferencji możemy jedynie wskazać, jak uwydatnia się ten wątek w tkaninie naszej wiary i jak jest nieskończenie ważne, aby pozostał nadal osnową także w życiu naszego pokolenia.

STOSUNEK FIZYCZNYCH I DUCHOWYCH UZDOLNIEŃ CZŁOWIEKA

Zagadnienie stosunku człowieka do świata było od najwcześniejszych czasów ściśle związane z zagadnieniem stosunku między dwoma składnikami jego istoty, z których istnienia człowiek zdał sobie sprawę niemal od chwili, gdy zrodziła się w nim świadomość siebie. Wiemy o sobie, że składamy się z czegoś, co nazywamy duchem, duszą albo umysłem, i z czegoś, co nazywamy ciałem albo materią. To drugie jest nam dostępne za pośrednictwem naszych pięciu zmysłów, to pierwsze nie. Chociaż nauka współczesna zredukowała materię do ostatecznych składników, których istotna natura jest w dużym stopniu równie nieuchwytna, jak duch albo umysł, jednak utrzymuje się to zasadnicze rozróżnienie nie tylko w opinii ogółu (który nie zdołał jeszcze przyswoić sobie rewolucyj-

nych zmian, dokonanych przez współczesną naukę w koncepcji materii), lecz w najtęższych umysłach naszego pokolenia.

Podstawowe rozróżnienia między ciałem i duszą, materią i duchem, wymiarem a myślą, przeprowadzone najpierw na Zachodzie przez filozofów greckich i ich następców, trapią w dalszym ciągu i nas. W tym rozdwojeniu złe jest ciało, a dusza to niewinna ofiara, ciało jest więzieniem, a dusza więźniem, ciało jest źródłem zepsucia, a dusza celem dla jego zatrutych strzał. Wytyczne dla ludzkiego działania, wynikające z tego podziału osobowości człowieka na składnik wyższy i niższy, są tak oczywiste, że nie wymagają dłuższych wyjaśnień. Człowiek Zachodu i — jeśli się nie mylę — również człowiek Wschodu dźwiga wizję swojego wewnętrznego życia, podobnego toczonej ustawicznie i bez wytchnienia wojnie domowej. Przedstawiony przez Platona obraz duszy niecierpliwie wyglądającej dnia wyzwolenia od ciała, które ją więzi, brzmi jak poetycki utwór na temat „woli śmierci", którą współczesna psychologia odkryła w *psyche* człowieka.

Także judaizm nie jest całkowicie wolny od nieszczęsnego rozdwojenia między duszą a ciałem i jego smutnych konsekwencji. Druga z dwu opowieści o stworzeniu człowieka, zawarta w Biblii Hebrajskiej, mówi, że „utworzył tedy Pan Bóg człowieka z mułu ziemi i tchnął w oblicze jego dech żywota; i stał się człowiek istotą żyjącą" (*Genezis* 2, 7).

Ustęp ten jasno stwierdza, że jeden z dwóch składników człowieka jest martwym prochem, a drugi jest boskim życiodajnym tchnieniem. Nic więc dziwnego, że i w łonie judaizmu znajdowali się od czasu do czasu ludzie, którzy starali się zredukować do minimum rolę składnika, który jest prochem, i usiłowali żyć całkowicie na poziomie składnika życiodajnego, boskiego. Judaizm posiada bardzo silny ton ascetyczny. Rzeczywiście, pewna doza ascetyzmu jest nieodzowną cząstką każdej prawdziwie etycznej i duchowej osobowości. Jednak główny prąd myśli rabinistycznej stale opierał się tendencji uznania ciała za źródło zła i oceniał ujemnie wszelkie próby wiązania oczyszczenia duszy z uciemiężeniem ciała. Przykazanie biblijne: „A przeto strzeżcie pilnie dusz waszych" (*Deuteronomium* 4, 15) interpretuje tradycja jako prawo zakazujące każdego czynu, który by umyślnie zagrażał zdrowiu ciała. Co więcej, Pismo święte mówi o tych prawach, że „człowiek, który je pełni, żyć będzie przez nie" (*Leviticus* 18, 5). Stąd pouczają Rabini, że w wypadku niedomagań zdrowia można łamać wszystkie rytualne nakazy Tory. Prawa judaizmu mają nie tylko zapewniać życie w przyszłym świecie, ale i tu, na ziemi. Dlatego Majmonides († 1205), jeden z największych lekarzy swoich czasów, włączył

do pierwszej części swojego wielkiego kodeksu prawa żydowskiego rozdział o pielęgnowaniu ciała, będący podsumowaniem najlepszej wiedzy medycznej swojego czasu. Stąd nie ma winy ani wstydu, ani nieprzyzwoitości w wykonywaniu naturalnych funkcji ciała w sposób zgodny z prawem.

Rozważając ustęp Pisma, który wzywa nas do miłowania Boga „ze wszystkiego serca swego", Rabini zauważają, że hebrajskie słowo „wszystko serce" (*Deut.* 6, 5) pisze się przez dwa „V", gdy mogłoby się pisać przez jedno „V". Podsuwa im to myśl, że Pismo odwołuje się do dwóch „skłonności", które zamieszkują serce, do „skłonności ku dobremu" i do „skłonności ku złemu". W ten sposób mówi nam Pismo, że Bóg chce, byśmy mu służyli zarówno „dobrą" jak i złą skłonnością. Tak np. płeć i gniew, uważane zwykle za skłonności „złe", włącza się do służby Bogu, kiedy zakłada się rodzinę albo doświadcza słusznego gniewu.

Ciało nie tylko nie jest więzieniem duszy, ale uważamy, że jest dla niej niezbędne. Dusza się kształtuje tylko poprzez ciało. Tę podstawową naukę judaizmu sformułował jeden z Rabinów w „Etyce Ojców" za pomocą zaskakującego paradoksu. Prawdą jest, mówi, że „jedna godzina rozkoszy duchowej w przyszłym świecie jest lepsza niż całe nasze życie doczesne". Niemniej prawdą jest również, że „jedna godzina pokuty i dobrych uczynków tu na ziemi lepsza jest niż całe życie w świecie przyszłym" („Etyka Ojców", rozdz. IV, par. 22). W przyszłym życiu nie będzie sposobności spełniania uczynków miłosierdzia i dobroci. Można je spełniać jedynie na tym świecie. Dusza jest w sposób realny i głęboki zależna od ciała i musi strzec tego związku skrupulatnie i z miłością. A więc religia nasza stale podkreśla, że ani ciało ani żadne jego właściwości nie są z natury złe. Wszystko zależy od tego, jak je wychowamy i do czego je zaprawimy.

Właściwie wychowane i skutecznie zaprawione ciało i duch człowieka winny służyć wypełnieniu ostatecznego celu, jaki judaizm stawia przed człowiekiem, mianowicie: „świętymi bądźcie, bo ja Święty jestem, Pan, Bóg wasz" (*Leviticus* 19, 2). Pismo wymienia dość szczegółowo, czego świętość wymaga od człowieka. Nie tylko musi on czcić matkę i ojca (j. w. 3), strzec się bałwochwalstwa (j. w., 4) i składać we właściwy sposób stosowne ofiary. Musi też zaopatrywać ubogich, powstrzymać się od kradzieży, mówić prawdę, zapłacić swemu pracownikowi słuszne wynagrodzenie bez zwłoki, wymierzać sprawiedliwość nie faworyzując bogatych ani biednych i zachować serce wolne od nienawiści i żądzy odwetu (j. w., 9—12). Ostateczny cel tych praw świętości zawiera się w nakazie „Będziesz miłował przyjaciela swego jak siebie sa-

mego" (j. w., 18) i żeby nie zawężać tego pojęcia. Pismo nakłada na nas obowiązek: „będziesz miłował przychodnia, jak siebie samego, bo i wy byliście przychodniami w ziemi egipskiej (j. w., 33—35).

Właściwe wychowanie i zaprawienie władz w człowieku, tak by wszystkie działały najszlachetniej i najlepiej, jest wyraźnym celem reguł życia codziennego, nakreślonych tak drobiazgowo przez tradycję żydowską. Co dzień rano, z wyjątkiem Szabatu i dni świątecznych, zanim umieści *tefilin* (zwykle a niewłaściwie przekładane jako filakterie) na swej głowie i dłoni, praktykujący Żyd mówi: „rozkazał nam położyć *tefilin* na dłoni... naprzeciw serca, aby nam wskazać obowiązek podporządkowania pragnień i zamiarów naszego serca Jego służbie, Który niech będzie błogosławiony; i na głowie obok mózgu razem z wszystkimi zmysłami i władzami, aby i one były poddane Jego służbie, Który niech będzie błogosławiony" („Księga modlitw codziennych"). Podstawowe zarysy reguł życia znajdują się w *Pięcioksięgu* Mojżesza, nazywanym zwykle Prawem Pisanym. Szczegóły uzupełnia Talmud, nazywany zwykle Prawem Ustnym. Dotykalnymi elementami reguł, tworzącymi jak gdyby ich kościec, są: Szabat, Uroczystości, Święta, Prawa Dietetyczne, Beth Hamidrash, Dom Nauki.

Te właśnie reguły życia, bardziej niż nieodłącznie z nim związane elementy teologiczne i moralne są najbardziej zagrożone przez postęp techniczny dwudziestego wieku i przez polityczne instytucje demokratyczne, które umożliwiły Żydom wniknięcie, głębiej niż kiedykolwiek w historii, w ekonomię, politykę i strukturę społeczną kraju, w którym cieszą się jako obywatele równymi prawami. Człowiek ma tylko określoną ilość czasu na obchodzenie dni świątecznych, na zdobycie wykształcenia i na odpoczynek. Jeżeli w ustroju ekonomicznym, do którego przynależy, obchodzi się pewne dni świąteczne i on też musi powstrzymać się od działalności ekonomicznej w tym czasie. Jeżeli zawiesi wykonywanie zawodu także w święta swojej własnej religii, będzie to dla niego wielkim *handicap*'em na rynku pracy. Jeżeli wszystkie dzieci otrzymują wykształcenie pewnego typu, dostępne również dla jego dziecka, pragnie on, aby jego dziecko było możliwie jak najlepiej przygotowane do zajęcia miejsca w życiu swojego pokolenia. Te względy praktyczne plus odwieczna ludzka skłonność do konformizmu, do podporządkowania się większości, w demokracjach zachodnich czyni spustoszenie w tradycyjnych regułach żydowskiego życia osobistego i rodzinnego. Dni świąteczne, obchodzone przez otoczenie, niemal całkowicie wyparły z życia wielu Żydów święta żydowskie. Systemy powszechnego, dostępnego każdemu wykształ-

cenia wyparły z życia żydowskiego dziecka wykształcenie specyficznie żydowskie. Swobodne przemieszanie społeczne Żydów i nie-Żydów grozi, że prawa dietetyczne staną się nieledwie historycznym wspomnieniem.

Zasady teologiczne z trudem dają się uzasadnić rozumowo, nawet w najlepszych warunkach. W końcowej analizie wymagają zawsze aktu wiary. Kiedy wiara ta w konsekwencji pociąga za sobą codzienną, prawdziwą albo nawet wyimaginowaną ofiarę z własnej wygody czy przyjemności życia towarzyskiego, jest rzeczą naturalną, że pojawiają się wątpliwości, sceptycyzm i odstępstwa. Dlatego też trudności, z jakimi we współczesnym świecie związane jest przestrzeganie żydowskich reguł życiowych, sprawiają, że przeciętny Żyd jest bardzo podatny na wszelkie argumenty, jakie współczesna nauka, filozofia i psychologia wysuwa przeciwko tradycyjnej teologii. Odrzucenie życiowych reguł i związanej z nimi teologii stało się jeszcze łatwiejsze dzięki szeroko rozpowszechnionemu przekonaniu, że ani jedno, ani drugie, nie jest konieczne dla życia etycznego — najważniejszego składnika religii.

Zmiany technologiczne i społeczne dwudziestego wieku zagrażały żydowskim regułom życia codziennego bardziej niż jakiejkolwiek religii na Zachodzie. Sytuacji na Wschodzie nie znam. Ale nie ma religii, która by nie poniosła uszczerbku wśród rewolucyjnych wypadków ostatnich pięćdziesięciu lat. Wszystkie bez wyjątku musiały dać świadectwo, że ich cele etyczne nie mogą istnieć w oderwaniu od właściwej teologii i obrządków. Stopniowo tylko dochodzi się do prawdy, którą każda tradycja historyczna zna już od stuleci, mianowicie, że cele etyczne odseparowane od przekonań teologicznych i reguł codziennego postępowania, mają znaczenie niewiele większe niż bezsilne eteryczne abstrakcje.

Gdy ulegają rozkładowi reguły życia, a ich metafizyczne założenia tracą swój wpływ, osłabia się też nieuchronnie wierność standartom moralnym i etycznym, zawartym w regułach.

Chociaż judaizmowi poważnie zagroziły wydarzenia ostatniego stulecia, nie poniósł jednak klęski. Wielu wytrwało w lojalności i dąży skutecznie do zachowania swojej religii w jej nieprzerwanej ciągłości. Wierni ci różnią się między sobą co do sposobu osiągania wspólnego celu. Wewnątrz judaizmu rozwinęły się, jak chyba i w innych religiach, trzy zasadnicze kierunki.

Jeden kierunek stara się utrzymać całość tradycji w niezmienionym kształcie i nie robi dobrowolnych ustępstw na rzecz nowej ery. Inni uważają, że chcąc cokolwiek zachować z dawnej wiary, powinno się tradycję radykalnie przekształcić. Trzeci kierunek przy-

znaje, że postępy wiedzy i organizacji społecznej oraz politycznej pociągają za sobą konieczność zmian, które jednak nie muszą być natury bardzo radykalnej. Wielu spośród ostatniej grupy uważa, że największą przeszkodą intelektualną i uczuciową w przystosowaniu starej tradycji do nowej epoki jest pogląd, że tradycja stanowi czy to monolit akceptowany lub odrzucany w całości, czy to piramidę z jajek ustawionych w ten sposób, że poruszenie jednego z nich zwali całą budowlę. Każdy z tych trzech kierunków posiada swoje własne problemy teoretyczne i praktyczne. Ale w wypadku judaizmu wszystkie one razem wzięte umożliwiły trwanie tradycji i jej oddziaływanie na część ludu żydowskiego jako czynnik stabilizujący i zespalający życie osobiste i społeczne w erze rewolucyjnych zmian na każdym odcinku życia ludzkiego. Tradycja więc w dalszym ciągu służy znacznej części narodu żydowskiego, chociaż nie wszystkim; wielu odrzuciło ją pod wpływem cierpień, ignorancji, czy też z przekonania; jedni przyjęli inną wiarę, a jeszcze inni stali się jak kawałek drewna na burzliwych falach współczesnego świata.

STOSUNEK RÓŻNYCH RELIGII DO SIEBIE

Wizja ostatnich dni, kiedy narody świata utworzą *Audah Ahat*, jedną społeczność, i kiedy ludzie „przekują miecze na lemiesze" to jedno ze źródeł nieprzemijającej wielkości hebrajskich proroctw z przed 2700 lat. Dotarliśmy do ery ludzkich dziejów, kiedy każda wojna między najlepiej uzbrojonymi narodami na ziemi spowoduje zagładę nie tylko bezpośrednich uczestników wojny, ale i innych narodów niewinnych i niezaangażowanych. Lecz fakt ten sam w sobie nie gwarantuje nam, że takiego samobójczego konfliktu nie będzie, albo że przez dłuższy czas nie będziemy zmuszeni „lokalizować" wojen między mniejszymi narodami, za cichym albo otwartym poparciem ze strony narodów wielkich. Bo posiadanie i używanie potęgi militarnej i ekonomicznej jest główną cechą charakterystyczną narodu i stanowi główny problem w stosunkach między narodami.

Zagadnienie stosunków między różnymi religiami jest, a przynajmniej powinno być, zasadniczo odmienne, gdyż element siły, objawiającej się w wielkości rezerw ekonomicznych i wojskowych, powinien być wyłączony. Religia, która identyfikuje się z siłą materialną, posiada wszystkie cechy charakterystyczne narodu. Stosunek między religiami staje się w istocie tym samym co stosunek między narodami, czyli używaniem siły przez mocniejszego dla pokonania, wyrugowania, czy wyzyskania słabszego. Używanie

przez religię potęgi materialnej dla własnej korzyści staje się dla niej samej duchowym problemem, gdyż używanie takiej siły sprzeciwia się zwykle temu, czego ona sama naucza. Religia, która nie wyklucza używania siły dla swojej korzyści, powinna roztrząsnąć własne sumienie. Chociażbyśmy wyeliminowali element siły materialnej ze stosunków między religiami, przynajmniej dla celów dyskusji, pozostaje jeszcze element dogmatyczny i teologiczny. Głównym problemem w stosunkach między religiami jest, jak sądzę, wzajemne zrozumienie i uznanie racji istnienia. Każda religia, nawet najbardziej liberalna, utrzymuje *explicite* albo *implicite*, że ona właśnie reprezentuje najpełniejszą wizję prawdy, jaka jest dostępna dla człowieka. Jeśli ktoś czuje, że posiada prawdę najwyższej wartości, trudno by przyznał rzeczywistą wartość temu, co uważa za prawdę niższego rzędu. Jeżeli tuląc prawdę do swojej piersi nie okazuje jej nikomu i nie stara się udzielić jej drugiemu, może być oskarżony o egoizm i obojętność na dobro innych. Jeżeli zaś usiłuje nakłaniać innych do przyjęcia swojej prawdy, oskarża się go o duchowy imperializm. Co więcej, ci, którzy wierzą, że cele moralne i etyczne, nawet jak najbardziej uniwersalistyczne, nie mogą być oddzielone od podstaw metafizycznych i obrzędowych kształtów, przywiązują taką samą wagę do metafizyki i obrzędów własnej religii, co do celów moralnych i etycznych. Owo silne przywiązanie do partykularnych środków wyrazu dla myśli i czynu odnośnie do uznanych uniwersalnie ideałów moralnych — w dalszym ciągu wznosi między nami bariery, które zasłaniają nam to, co mamy ze sobą wspólnego. Nikt z nas nie sądzi, jak przypuszczam, że usuniemy przegrody po prostu przez przyjęcie zespołu wspólnych zasad i praktyk. Nie uważamy takiej procedury za możliwą i pożądaną. Zebraliśmy się tutaj z pewnością nie po to, by ustalić najniższy czy najwyższy wspólny mianownik. Ja sam nie znam rozwiązania tego dylematu. Mam nadzieję tylko, że ukazanie, w jaki sposób judaizm boryka się z tym zagadnieniem, będzie dla nas interesujące i pomocne. Rabini dyskutowali nad owym problemem w formie przenośni. Wyobrażają sobie oni scenę sądu w niebie, kiedy narody świata żądają Bożej sprawiedliwości w stosunku do siebie. Dlaczego, zapytują, nie dał Tory im, zamiast Izraelowi? dlaczego do nich nie posyłał proroków, tak jak do Izraela? Są to jedne z najgłębiej wzruszających stron w literaturze (T. B. *Avodah Zarah Saff*). Żydzi nigdy nie czuli się zupełnie dobrze w skórze „narodu wybranego", ani też z przeświadczeniem, że są jedynymi posiadaczami najpełniejszego na ziemi objawienia Bożego. Jednak Pismo mówi o tym wprost i z naciskiem. Bez niewzruszonej wiary w po-

słannictwo swego narodu Żydzi nie przetrwaliby dwóch wygnań, a potem 2000 lat nie dających się z niczym porównać prześladowań, ukoronowanych okropnościami dwudziestego wieku. Jednocześnie poczucie sprawiedliwości i przekonanie, że Bóg jest ojcem wszystkich ludzi i kocha wszystkich jednakowo, oraz cierpienia, jakie sami znosili, wzbudziły w nich duchowy i intelektualny niepokój wobec tej doktryny. Są dziś wśród nas tacy, którzy propagują całkowite usunięcie jej z naszej religii. Ale w rzeczywistości nie da się usunąć doktryny, która splotła się z każdym włóknem tworzącym tkaninę wiary. Mimo to wcześnie już w historii żydowskiej zaczął się proces, który doprowadził do takiej interpretacji tej doktryny, że usunięto z niej wszelkie implikacje, których wartość moralna mogła być kwestionowana.

Początki tradycji odnoszą „wybranie" nie do materialnych przywilejów, ale do odpowiedzialności moralnej. Pismo mówi, że Bóg kochał Abrahama i zawarł z nim specjalny układ, po to, by Abraham mógł rozkazać swoim potomkom, żeby czynili sprawiedliwość i słuszność. Izrael Zangwill, wybitny pisarz angielski i żydowski jednocześnie poprzedniego pokolenia, mówił o księgach Hebrajskiej Biblii, że są najbardziej antysemickim dziełem, jakie się kiedykolwiek ukazało, bo stale wytykają dzieciom Izraela, jak dalece nie dorosły do złożonej na nich odpowiedzialności moralnej.

Prorok Amos 2700 lat temu mówił, że „wybranie" to pewność kary za przekroczenia. „Tylko was poznałem ze wszystkich rodów ziemi, dlatego nawiedzę na was wszystkie nieprawości wasze" (Amos 3, 2).

Prorok z babilońskiego wygnania mówił o „wybraniu" jako o cierpieniu. W jego przejmującym hołdzie, złożonym cierpiącemu słudze Pana, widzi Izrael swój obraz (Izajasz 52, 13—53, 12). Być wybranym przez Boga — to znaczy dźwigać na sobie winy całej ludzkości.

Tenże sam prorok, albo jemu współczesny, rozdziela pojęcie „wybrania" od wszelkich granic rasowych, etnicznych czy narodowych. Rozciąga przymierze między Bogiem a narodem wybranym na całą ludzkość. Każdy, kto tego pragnie, może się stać wybranym.

„A niech nie mówi syn przychodniów, który przystał do Pana, mówiąc; »odłączeniem oddzieli mnie Pan od ludu swego«; niech też nie mówi trzebieniec: »otom ja drzewo uschłe«. Bo tak mówi Pan trzebieńcom, którzy będą strzec sabatów moich, a obiorą to, czego ja chcę, i zachowają przymierze moje: Dam im w domu moim i w murach moich miejsce i imię lepsze nad synów

i córki, imię wieczne dam im, które nie zaginie. A synów przychodnia, którzy przystali do Pana, aby go chwalić i miłować imię jego, żeby mu być sługami, każdego strzegącego sabatu, aby go nie znieważyć, i trzymającego przymierze moje, przywiodę ich na górę świętą moją, i uweselę ich w domu modlitwy mojej; całopalenia ich i ofiary ich będą mi przyjemne na ołtarzu moim, bo dom mój domem modlitwy nazwany będzie dla wszystkich narodów" (Izajasz 56, 3—7).

Judaizm pobiblijny rozwinął we własnym duchu problem stosunku swoich wyznawców do nie-Żydów. Rabini mówią, że dla otrzymania najwyższej nagrody za dobre życie, mianowicie udziału w życiu przyszłym, nie musi nie-Żyd stawać w szeregu wyznawców judaizmu. Gdyż Bóg wybierając Izraela nie odrzucił ani nie opuścił reszty ludzkości. Noe, człowiek prawy, był przodkiem rasy. Bóg dał swoje przykazania także potomkom Noego. Istnieje wśród Rabinów różnica zdań co do ilości tych przykazań. Najpowszechniej przyjmuje się cyfrę siedmiu przykazań. Zawierają one podstawowe wymagania, konieczne dla cywilizowanego społeczeństwa. Zakazują morderstwa, cudzołóstwa, kradzieży, bałwochwalstwa, czczego okrucieństwa, nawet względem zwierząt. Wymagają ustanowienia sądów. Judaizm naucza, że każdy, kto zachowuje te siedem podstawowych przykazań, zaliczony jest do ludzi prawych i jest godny udziału w życiu przyszłym.

Historia żydowska dostarcza wielu dowodów, że od czasu do czasu powstawał wśród Żydów silny ruch misyjny. Sprowadzenie obcego pod skrzydła Wszechmocnego Boga uważane było za wielką zasługę. Legenda żydowska przedstawia Abrahama i Sarę jako misjonarzy Boga Jedynego. Ale od jakichś 800 lat przeważna część opinii przeciwstawia się nie tylko zorganizowanej agresywnej działalności misyjnej, ale i łatwemu dopuszczaniu tych, którzy dobrowolnie pragną przyjąć naszą wiarę. Obowiązkiem Żyda jest zniechęcać każdego kto chce nawrócić się na judaizm. Należy mu ukazać wszystkie trudności. I to byłoby wszystko co autorytatywni nauczyciele judaizmu mogli wnieść jako przyczynek do rozstrzygnięcia dylematu, który stawiają: z jednej strony głębokie przekonanie o prawdzie swojej własnej religii, z drugiej strony szczery podziw dla tradycji religijnej innych ludzi.

Kiedy rozważamy groźne problemy stojące przed naszym pokoleniem i ich oszałamiające powikłania, trudno nie być pod urokiem myśli, że gdybyśmy wszyscy mieli tej samej barwy skórę i te same rysy, i gdybyśmy mówili tym samym językiem, dzielili te same poglądy, praktyki i obrzędy — życie każdego z nas byłoby łatwiejsze. Być może. Nie podejmuję się rozstrzygać, czy

taka jednolitość byłaby zbyt wysoką ceną płaconą za korzyści, które przynosi. Ale czy pożądana czy nie, trudno sobie wyobrazić, by była osiągalna w przyszłości, jaką możemy objąć wyobraźnią. Tymczasem musimy uczyć się współżyć z drugimi pomimo dzielących nas różnic. Czy wielkie religie ludzkości mogą postawić sobie piękniejszy cel, jak ten, by stały się szkołą, stadionem, gdzie wyznawcy będą mogli ćwiczyć się w sztuce współżycia z bliźnimi, różniącymi się od nich na jeden czy na sto sposobów. A jakaż doktryna będzie najlepszą podstawą sztuki współżycia, jeśli nie ta, którą dzielimy wszyscy w tej czy innej formie, doktryna, której słuszność w pełni potwierdza ludzkie doświadczenie, mianowicie, że chwała człowieczego życia opiera się nie na przywilejach, ale na odpowiedzialności, nie na tym co się bierze, ale na tym, co się daje, nie na tym, by być rozpieszczonym ulubieńcem Boga, ale by być Jego posłusznym, a gdy potrzeba — cierpiącym sługą.

Simon Greenberg

HENDRIK KRAEMER (Driebergen, Holandia)

STANOWISKO RELIGII PROTESTANCKIEJ

Oddziaływanie wielkich religii na świat współczesny jest to temat niezmiernie rozległy. Wydaje mi się, iż tego rodzaju konfrontacja jest na pewno korzystna, choćby dla tej prostej przyczyny, że jednym z zasadniczych wymogów naszych niespokojnych pod każdym względem — tak psychicznym, jak materialnym — czasów jest dążność do pomnożenia wśród wyznawców różnych wielkich religii liczby osób świadomych wspomnianej wyżej problematyki. Świadomość ta musi być coraz głębsza i musi wzrastać wśród tzw. inteligencji rozmaitych kulturowo religijnych obszarów, polegać zaś winna na rozumieniu własnej religii i kultury w oparciu o podstawowe przekonania, dążenia i dynamikę poszczególnych grup wyznawców. W obecnym świecie jednakże świadomości takiej, wprawdzie cennej i niezbędnej, grozi charakter pewnej „prowincjonalności", a to z następujących powodów:

Przede wszystkim wielkie religie i kultury do niedawna stykały się i spotykały ze sobą tylko w środowiskach naukowych, czy w inny sposób zamkniętych; obecnie wszelkie wiadomości łatwiej docierają do mas, a te, mimo iż znajomość obcych światów duchowych, zarysowujących się w ich polu widzenia, jest nieraz

---

Dr Hendrik Kraemer — Holender, jeden z czołowych intelektualistów protestanckich, znakomity znawca i badacz religii i kultur Wschodu. Urodzony w 1880, studiował indianistykę oraz religię mahometańską na uniwersytetach w Leyden, Hamburgu i Paryżu, pracę doktorską napisał na temat mistyki muzułmańskiej na Jawie i Sumatrze w wieku XVI-ym. Dwanaście lat prowadził w Indonezji prace badawcze w zakresie języków, kultur i religii. W 1937 objął katedrę historii i fenomenologii religii na uniwersytecie w Leyden, wykładał na uniwersytetach amerykańskich, jest profesorem honorowym uniwersytetu genewskiego. W 1948 został dyrektorem Instytutu Ekumenicznego przy Światowej Radzie Kościołów Protestanckich w Genewie. Ogłosił liczne prace na temat islamu oraz z dziedziny misjologii, m. in.: „Objawienie i rozum w islamie", „Stosunki między muzułmanami i hinduistami w Indiach", „Islam jako problem religijny i misyjny", „Religia i wiara chrześcijańska", „Chrześcijańskie posłanie w niechrześcijańskim świecie".

bardzo mętna — jednak wyraźnie czują, że wielkie religie i kultury nie są już jakimiś odległymi, samotnymi całościami, ale coraz bardziej ze sobą się stykają i wzajemnie na siebie wpływają, co z kolei wywołuje w umysłach mniej lub więcej wyraźne wątpliwości.

Po drugie, właśnie owo międzykulturowe i międzyreligijne zderzenie i konfrontacja przeciwdziałają mentalności „prowincjonalnej"; czujemy, że należy ją uzupełnić poczuciem obowiązku i odpowiedzialności wobec szerokiego świata, dążyć nie tylko do pogłębiania własnej osobowości kulturowo religijnej, ale do rozszerzania jej w imię wspólnych całemu dzisiejszemu światu trosk i zainteresowań. I to pomimo jaskrawości nękających go konfliktów.

Uznając potrzebę tak szeroko zakreślonej problematyki nie tracimy jednak z oczu szeregu realnych faktów, by nie ulec temu, co Francuzi określają *qui trop embrasse, mal étreint.* Zdajemy sobie chyba dobrze sprawę, że wpływ wielkich religii na świat współczesny jest, nawet jeśli chodzi o najlepszych w tej dziedzinie tzw. ekspertów, dopiero w stadium badań i hipotez. Jest to całkiem naturalne i oczywiste, a przyczyną jest tu nie tyle rozległość tematu (choć ta wymagałaby wiadomości prawdziwie encyklopedycznych), ale przede wszystkim brak dystansu, jaki odczuwamy wobec tego zagadnienia, w którym tkwimy: jesteśmy w środku problemu, a nie ponad nim. Jesteśmy aktorami tego ludzkiego dramatu, którego zakończenia wcale jeszcze nie znamy. Skutkiem tego prawdziwie determinujące go czynniki są jeszcze nieokreślone; możemy na ich temat coś przewidywać albo przeczuwać, co ma swoją wartość tak dla myśli, jak dla czynów, lecz, powtarzam, nie jest to wiedza w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ponadto mamy tu do czynienia z procesem dotyczącym ludzi, nie wolno nam więc zapominać o fakcie, że badania i hipotezy, bez których nie możemy się obejść, poruszają się w szerokim kontekście tajemnicy, że grozi nam niebezpieczna presupozycja, iż p o z o r n e „dominanty" są dominantami r z e c z y w i s t y m i. Przytoczę tu parę przykładów.

Napoleon Bonaparte, którego umysł pochłonięty był politycznymi planami zawładnięcia Europą, nie spodziewał się wcale, że przywożąc ze sobą do Egiptu cały zespół naukowców, stwarza jedną z przyczyn, które obudzą cały świat muzułmański. Chyba niewielu z wielkich uczonych orientalistów, którzy w przeszłości pochłonięci byli badaniem źródeł obcych kultur i religii i próbowali je interpretować, zdawało sobie sprawę z faktu, że w ciszy swych gabinetów naukowych, odcyfrowując manuskrypt za manuskryp-

tem, albo podczas pasjonujących prac wykopaliskowych, przygotowują znaczną część owego materiału, który z czasem zasilił płomień nacjonalizmu na Wschodzie, po ostatniej wojnie światowej, zmieniający mapę świata i wstrząsający jego równowagą.

Powyższe uwagi mają na celu tylko mnie samemu pomóc do zorientowania się w ogromie naszego tematu. Tym bardziej, że chciałbym uniknąć nieporozumienia i łudzić siebie oraz innych, że wielkie religie współczesne, z chrześcijaństwem włącznie, przyjęły już mniej lub więcej wspólną postawę wobec nowoczesnego świata i wobec olbrzymich przemian i rewolucji: materialnych, społecznych i duchowych, jakie zawiera określenie „nowoczesny świat". Nie zapominajmy, że nie tylko świat, ale i religie są teraz na przełomie, a wobec tego nie jest wcale oczywiste, czy podstawowe idee danej religii, które tworzą jej autentyczną treść, są obecnie najważniejszym, dynamicznym czynnikiem w życiu jej wyznawców. Mówiąc wyraźniej, wiadomo, że pod względem socjologicznym wszystkie bez wyjątku wielkie religie przez wiele stuleci przenikały w różnym stopniu życie społeczeństw i za pośrednictwem swych organizacji działały na ich poglądy i wartościowanie, wytwarzając rodzaj symbiozy ze strukturami społecznymi. Natomiast określenie „świat nowoczesny" oznacza przede wszystkim zupełne zerwanie nie tylko z dawnymi strukturami społecznymi, ale też z panującymi dotychczas formami myślowymi, obowiązującymi w przemijających obecnie strukturach społecznych. Podstawowym zatem faktem, o którym należy pamiętać, chcąc mówić o wpływie wielkich religii na współczesny świat, jest moment kryzysu, w którym te religie się znalazły; wynika zeń nastrój przewartościowywania. Co więcej, kryzys ten doszedł do niespotykanego dotąd nasilenia. Nigdy jeszcze w historii wielkich religii nie były one, tak jak obecnie, wystawione na próbę i zmuszone do wykazania swej trwałej wartości. Każda religia przechodzi ten kryzys na swój sposób, zależnie od jej specjalnej treści, jej historii i jej specyficznej teraźniejszej sytuacji, ale na zewnątrz są one w tym samym „krzyżowym" położeniu: muszą pozostawać wierne sobie, a równocześnie w wielu wypadkach gotowe do radykalnej metamorfozy. Podam tu jeden przykład: chrześcijaństwo na Zachodzie, najbliższe mi jako środowisko i teren doświadczenia, a które jest przedmiotem mego referatu.

Chrystianizm jest niewątpliwie jedną z głównych sił, jakie kształtowały to, co nazywa się kulturą Zachodnią, a na pewno jest też jednym z głównych elementów, z których powstał obecny nowożytny świat zachodni. Zdaję sobie doskonale sprawę ze skom-

plikowanej i „pokratkowanej" histori chrześcijańskiego Kościoła na Zachodzie i z uproszczeń, jakie tu przedstawiam, niemniej muszę podkreślić i ten bezsporny fakt, że świat nowożytny, którego powstanie datować można od okresu Oświecenia, wyłonił się z atmosfery konfliktu, a często nawet wrogości do chrystianizmu, a raczej do tego, co reprezentował Kościół (Kościoły). Konflikt ten powstał dlatego, że narodzinom nowoczesnego świata towarzyszyło oparte na autonomii natury i powołania człowieka nasilenie twórczości we wszystkich dziedzinach, a to wyzwoliło go spod starożytnego, nie kwestionowanego dotąd autorytetu, opartego na przesłankach nadprzyrodzonych, reprezentowanych przez Kościół. Źródłem wrogości stało się, że nowoczesny świat i umysł dla przeforsowania swych dążności często musiały walczyć z twierdzą *status quo*, jaką był Kościół. Atak „nowoczesności" i jej „kwasów" nie dał się odeprzeć. Po upływie dwóch wieków obie strony zgodziły się na pewne kompromisy, te jednakże nie okazały się równoznaczne z trwałym rozwiązaniem. Istota sporu: co chrystianizm znaczy jako religia i co on reprezentuje wobec wszystkich aspektów życia ludzkiego (kultury, społeczeństwa, stosunków międzynarodowych etc.), wreszcie jakie może wywrzeć piętno na życiu, pozostaje wciąż jeszcze nie rozstrzygnięta, również nie wiadomo dotąd, co znaczy pojęcie „nowoczesny świat", jeśli chodzi o nową interpretację człowieka i o nowy rodzaj radykalnie immanentnego sposobu myślenia. Odpowiedź na to pytanie, wobec zasadniczych cech obu zaangażowanych stron, nie może być sprowadzona do jednego mianownika, ani charakteru tego sporu nie da się określić prostym sformułowaniem, takim jak antyteza, synteza, zharmonizowanie, autarchia połączona z wzajemnym poszanowaniem...

Przede wszystkim jednak należy pamiętać, że chrześcijaństwo niewątpliwie jest nadal siłą, która przenika i kształtuje zachodnią mentalność i wrażliwość, a jako instytucjonalny organizm ma więcej prężności i mocy, niż się to na ogół ludziom wydaje. Istnieje ono i działa w wielu formach pochodnych, np. w stosunkowo silnym poczuciu odpowiedzialności społecznej i humanitarnej, wyrażającym się w wielu instytucjach kierowanych przez ludzi, którym możliwość występowania pod firmą chrześcijaństwa nawet się nie śni, bo często mają do niego antypatię. Pewien inteligentny holenderski wolnomyśliciel charakterystycznie wyraził się o tym dziwnym zjawisku: ludzie nieraz świadomie twierdzą, że wyzwolili się z chrystianizmu, albo w ogóle z religii jako takiej, a są po prostu „chrześcijanami bez Boga".

Z drugiej strony, pomimo trwałego wpływu jaki chrześcijań-

stwo wywiera, faktem jest także, iż zgodnie z typowo zachodnim poglądem chrystianizm i Kościół należą do mijającego etapu historycznego, a zatem, że są *hors de combat*. Pogląd ten wyznaje szeroki krąg ludzi, przez całe swoje nastawienie i przez swój sposób wyrażania się stwarzających atmosferę, w której wydaje się, iż cywilizacja zachodnia jest zupełnie zdechrystianizowana, a w oczach nie-zachodnich nawet „zdespirytualizowana". Krąg ten reprezentuje ową zróżnicowaną i stale rosnącą masę ludzką, dla której chrześcijaństwo jest czymś zupełnie obcym; w sposób pod pewnym względem typowo nowoczesny patrzą oni na człowieka, na życie i jego możliwości pod kątem *Diesseitigkeit* — doczesności; nastawienie to opiera się na dogmatycznej niemal pewności, że tylko nauki ścisłe docierają do prawdy i wiedzy.

Tak w krótkości przedstawia się sytuacja i klimat, które musimy uwzględnić, zajmując się oddziaływaniem chrześcijaństwa na świat współczesny. Wpływ ten działa na tok rzeczy w niesłychanie niezrównoważonej rzeczywistości i wyraża się we wzajemnie odczuwanych impulsach i kontrakcjach. Wracając do „protestanckiej" odmiany chrześcijaństwa, cóż takiego dzieje się w niej, co można by słusznie podciągnąć pod nagłówek oddziaływania na nowoczesny świat? Wszystko bowiem, co tu mówię, ma na celu podparcie mojej tezy, którą głoszę bez względu na to, czy przedstawiciele wielkich religii się na nią godzą, czy nie, mianowicie, że religie te znajdują się w stanie niespotykanego dotychczas kryzysu i parte są ku nieuniknionym, choć nie dającym się jeszcze sformułować przemianom. Wskażę więc tylko na kilka podstawowych tendencji „protestanckiego chrześcijaństwa" w jego reakcjach na obecną sytuację.

„Protestantyzm" jest jednym z aspektów historii chrystianizmu. Jak każdemu wiadomo, cechuje go oszałamiająca wprost różnorodność, wyrażająca się w wielkiej liczbie rozmaitych „kościołów", sekt i podsekt, z których każda żyje swym własnym życiem i reprezentuje ogromny wachlarz różnych typów doktryny i pobożności. Ten podział i brak jedności jest charakterystyczną cechą „protestantyzmu" i należy o tym pamiętać, kiedy traktuje się go jako jeden z wielkich, reprezentatywnych aspektów chrześcijaństwa jako religii, a zwłaszcza odnośnie do zagadnienia „oddziaływania wielkich religii na świat współczesny". Nie ulega wątpliwości, że w „protestanckiej" odmianie chrześcijaństwa istnieje silna skłonność do ulegania pokusie rozdrabniania. Nie tu miejsce na wyczerpujące omówienie głębszych powodów tej skłonności, gdyż pociągnęłoby nas to w głąb rozważań teologicznych, historycznych i psychologicznych. Jedno trzeba w każdym razie przy-

pomnieć, to mianowicie, że tendencja ta wynika między innymi ze znaczenia jakie „protestantyzm" w dziedzinie religii przypisuje osobistej decyzji i osobistemu szczeremu rozpatrzeniu tego, co ma być uznane za chrześcijańską prawdę. Historycznie rzecz biorąc jest oczywiście jasne, że ta centralna zasada natrafiła na błędy rozumowania, do których umysł ludzki jest skory; ale podstawowa zasada szczerości w poważnym podchodzeniu do prawd chrześcijańskich, bez względu na to czy słuszna, czy fałszywa; jest przecież prawdziwym źródłem, z którego wyszła ta oszałamiająca różnorodność, tak dobrze nam znana. O tym pewniku musi pamiętać każdy, kto chce pojąć ową często niezrozumiałą i niechwalebną wielorakość protestantyzmu, gdyż podział i rozbijanie nie są jego zasadą przewodnią. Historycznie udowodnił to fakt, że Reformacja reprezentuje specjalny, wyraźny typ chrześcijaństwa, „protestantyzm" bowiem, w znaczeniu odejścia od zachodniego Kościoła katolickiego, powstał nie z własnowolnego dążenia do separacji, ale z powodu ekskomuniki, skutkiem czego stanął wobec konieczności znalezienia własnych form organizacyjnych i strukturalnych.

Wychodząc zatem z nie dającego się zakwestionować założenia, że protestancka odmiana chrystianizmu posiada pewne wspólne cechy charakterystyczne, a wyraża się w ciągu dziejów w rozmaitych, oddzielnych, a nawet walczących ze sobą wcieleniach, i chcąc jak najsumienniej trzymać się faktów, nie możemy, mówiąc o jego oddziaływaniu na świat nowoczesny, posługiwać się ogólnikami. Uczciwość i poszanowanie faktów wymaga, byśmy wyraźnie stwierdzili, iż świat protestancki w krajach zachodnich i na kontynentach azjatyckim i afrykańskim nie ma i nie może mieć jednolitego oblicza. W obrębie szerokiego łona „protestanckiej odmiany chrystianizmu" działanie i postawa różnych typów tego protestantyzmu są bardzo rozmaite. Krótko mówiąc, w każdym z tzw. krajów chrześcijańskich na Zachodzie, jak również w każdej niechrześcijańskiej części świata, gdzie istnieją różne typy protestantyzmu, większe czy mniejsze ugrupowania posiadające własną odrębną organizację wcale nie dostrzegają wspomnianego wyżej kryzysu wielkich religii, jako obiektywnego faktu, z którego należałoby sobie subiektywnie zdać sprawę. Te ugrupowania oczywiście promieniują na pewne dziedziny psychologiczne i społeczne, o ile te znajdują się w zasięgu ich działalności, ale to promieniowanie trzyma się tradycyjnych kolein i tradycyjnych pojęć. Nie wynika ono na ogół z jakiejś realnej konfrontacji z problemami, potrzebami i wymaganiami „nowoczesnego świata", ani z świadomego programu. W wielu wypadkach, choć na pewno nie we wszystkich

nastawienie wobec „nowoczesnego świata" opiera się na niezrozumieniu go i na negacji, przy czym grupy te nie zdają sobie sprawy, jak dalece są one w mocy tejże nowoczesności.

W imię prawdy i ścisłości trzeba dodać, że ten odłam „protestanckiego chrystianizmu", sam w sobie zróżnicowany, jest cyfrowo raczej poważny; istnieją w nim oczywiście różne stopnie negatywnego nastawienia i pewności siebie oraz świadomości ataku ze strony nowoczesności, a konieczność reakcji i współdziałania jest tam niejednolicie odczuwana. Znaczne odłamy tych grup odznaczają się wielkim zapałem misjonarskim i przedsiębiorczością w dziedzinie pracy społecznej, czym przynoszą niejedną korzyść życiu „nowoczesnego świata". Stwierdziwszy to zwróćmy się teraz do całkiem innego aspektu „protestanckiej odmiany chrystianizmu" w jej oddziaływaniu na naszą rzeczywistość. Aspekt ten jest najważniejszy dla przyszłości — o ile można ją przewidzieć. Ponieważ wyraża się on w działalności Światowej Rady Kościołów z centralą w Genewie, omówię głównie ducha i sposób działania tej organizacji. Ale żeby zapobiec nieporozumieniom i chcąc trzymać się faktów, stwierdzam na wstępie:

Po pierwsze: Światowa Rada Kościołów, do której należy z górą 160 różnych Kościołów ze wszystkich części świata, nie może w żadnym wypadku być uważana za wykładnik „odmiany protestanckiej". Wprawdzie powstała w znacznej mierze z inicjatywy „protestantów" i większość reprezentowanych w niej Kościołów należy do tej „odmiany", ale pochodzenie, idee i dążenia Rady są od protestantyzmu o wiele szersze, ponieważ główny cel tej organizacji jest ekumeniczny, to znaczy, że chce ona być i w dużej mierze jest terenem, na którym w s z y s t k i e chrześcijańskie Kościoły na świecie się spotykają, by wspólnie zdać sobie sprawę z obowiązku j a w n e j jedności (ekumenizmu) i żeby szukać dróg do jej odzyskania. Po drugie udział w Światowej Radzie Kościołów jest możliwy dla k a ż d e g o bez wyjątku Kościoła, który godzi się na podstawowe *credo* tej organizacji, czyli uznaje wiarę w Jezusa Chrystusa jako w Boga i Zbawcę, który wreszcie chce wziąć udział we wspólnym wysiłku ku jedności i czuje się odpowiedzialny wobec członków organizacji i wobec świata. To ekumeniczne założenie wyraża się w fakcie, że Kościoły prawosławne, o ile tylko nic im nie stoi na przeszkodzie, są również pełnoprawnymi członkami organizacji i biorą udział we wszystkich obradach i akcjach. Kościół anglikański, który mimo iż także wyszedł z Reformacji, nie należy do „protestanckiej odmiany", również czynnie współpracuje z Radą.

Z tego krótkiego sprawozdania o Światowej Radzie Kościołów

należy wyciągnąć wniosek, że odnośnie do sprawy oddziaływania wielkich religii na świat współczesny Rada ta jest wśród „nierzymskiego chrześcijaństwa" najbardziej realnym czynnikiem. Trzeba więc po krótce zastanowić się, co to znaczy.

Już z początkiem XIX w. zbudził się niepokój z powodu zgorszenia, jakim jest brak jedności Kościołów chrześcijańskich. W r. 1938 powstała wyżej omówiona Rada, ale z powodu wybuchu drugiej wojny światowej rozpoczęła działać dopiero w r. 1948 i dokonała w tej dziedzinie wiele pożytecznego.

W łonie Ś. R. K. skupiły się wysiłki tych wszystkich, którzy dążą do zjednoczenia; dzięki temu instytucja ta stała się najpoważniejszym i najbardziej reprezentatywnym przejawem zainteresowań, rozbudzonych przez ruch ekumeniczny. Obowiązek działania w kierunku powrotu do jawnej jedności chrystianizmu spoczywa w pierwszym rzędzie na barkach Kościołów. Toteż członkami Rady są poszczególne Kościoły, nie zaś jednostki czy luźne grupy; nie stanowi ona jakiegoś nadrzędnego nad Kościołami organizmu, ale jest terenem spotkań, warsztatem i środkiem swobodnej wymiany myśli i współpracy w przezwyciężaniu wszystkiego, co dzieli, a dążeniu do utraconej jedności.

Od chwili swego powstania, szczególnie od r. 1948, kiedy Rada mogła rozwinąć nieskrępowaną działalność, cele jej dają się sformułować w trzech następujących hasłach: jedność, misja i odnowa.

Przez jedność nie należy rozumieć jakiegoś pragmatycznego programu, opartego na zasadzie, że chcąc zająć czy odzyskać wpływowe stanowisko na świecie — praktyczniej zjednoczyć się niż działać na własną rękę. Jedność to sprawa zasadniczej i autorytatywnej Prawdy, ponieważ zgodnie z nauką objawioną przez Jezusa Chrystusa i z chrześcijańską wiarą, jako wiarą w Jezusa Chrystusa, jedność jest podstawowym prawem, na którym opiera się istnienie chrześcijańskiego Kościoła. W tym świetle rozłam i rezygnacja, z jaką w nim tkwimy, są po prostu zgorszeniem, które należy zlikwidować; zatem odzyskanie jawnej jedności jest nakazem, obowiązującym wszystkie Kościoły i wszystkich chrześcijan. Taka koncepcja chrześcijańskiej jedności jest ideą przewodnią Ś. R. K., a znaczna część studiów, teologicznych dyskusji i współpracy należących do niej Kościołów ma na celu pełne uświadomienie sobie wymogów i skutków tej właśnie koncepcji.

Rzecz jasna, że ta teoretyczna i praktyczna współpraca nad dojściem do nowego zrozumienia chrześcijańskiej jedności i wypływających stąd obowiązków oraz nad zdaniem sobie sprawy z zasadniczego bezsensu zawartego w rozłamie, wymaga, byśmy wspólnie

na nowo rozpatrzyli istotę i powołanie Kościoła i zdali sobie sprawę, w jakiej mierze traktuje on poważnie wiarę w Jezusa Chrystusa i swoje wobec Niego, jako Władcy Kościoła, posłuszeństwo. To, co powiedziałem, podkreśla znaczenie drugiego z kolei hasła: obowiązku misji, do którego trzeba dodać pojęcie służby (*diakonia*). Innymi słowy, z rezultatów usilnej pracy, dokonywanej podczas stałych ekumenicznych konsultacji, w której biorą udział wybitni chrześcijańscy myśliciele i teologowie, spośród najróżnorodniejszych narodów i środowisk doktrynalnych, z pracy opartej o nowe zrozumienie istoty chrześcijańskiego Kościoła wynika niezachwiana pewność, że Kościół jako taki jest od początku wyraźnie powołany do apostolstwa, czyli do głoszenia chrześcijańskiej Nowiny całemu światu, ludziom wszystkich krajów, ras i stanowisk; po drugie Kościół jest powołany do służby (*diakonia*), to znaczy do udzielania pomocy w każdej dziedzinie wszystkim ludziom i całemu światu. Obie te formy powołania zawarte są w działalności Jezusa Chrystusa. To hasło: misja i służba, i zawarte w nim nakazy są stale wpajane przez Ś. R. K. jej członkom, a od dość długiego czasu są przedmiotem zainteresowań wielu chrześcijan i Kościołów, niezależnie od Rady.

W tej właśnie dziedzinie Ś. R. K., jej członkowie i inne Kościoły muszą rozstrzygać wiele rozpaczliwych problemów współczesnego świata na wszystkich odcinkach życia. Ś. R. K. poprzez swe Wydziały Studiów Kościoła i Społeczeństwa, Uchodźców i Międzykościelnej Pomocy, Laikatu, Komisję Spraw Międzynarodowych etc. zwraca pilną uwagę na wszystkie ludzkie, społeczne, międzynarodowe i inne problemy, dostarczając Kościołom i każdemu, kto tego potrzebuje, materiału do przemyśleń, do planowania i do akcji. Trudno się tu rozwodzić nad realnymi wynikami tej całej działalności, opartej na założeniu ekumenicznym; tych parę słów musi wystarczyć, by zdać sobie sprawę z tego, co się dzieje, do czego się dąży i co można by nazwać „oddziaływaniem na świat współczesny". Niestety, nawet połączone siły wszystkich czynników, rozumiejących uniwersalną, wszechświatową, materialną i kulturalną odpowiedzialność wobec potrzeb całego świata, zdołają sprostać tym potrzebom tylko w drobnym ułamku.

Trzecie hasło: „odnowa" dotyczy odnowienia samego Kościoła, tzn. samychże istniejących Kościołów. W Radzie i poprzez nią dochodzimy coraz wyraźniej do przekonania, że przywrócenie jedności ograniczy się do ram organizacyjnych i nie pociągnie za sobą żadnych żywszych zmian, jeżeli nie podeprze go jednocześnie radykalne odnowienie Kościoła (Kościołów) od wierzchołka do podstaw. To samo dotyczy prawdziwie wartościowego oddziaływania na świat.

Widzimy i coraz bardziej się przekonujemy o tym, że sama gotowość do pracy nad odnowieniem świata jest nienaturalną i niechrześcijańską, jeżeli nie poprzedza jej radykalne odnowienie Kościoła (Kościołów). Cóż rozumiemy przez takie odnowienie Kościoła? W paru słowach wyrażone, jest gotowością do przeprowadzenia wnikliwej samokrytyki przede wszystkim wobec siebie, a to w świetle nakazów Kościoła, uwidocznionych w życiu, pracy, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa; towarzyszyć tej krytyce powinien szczery zapał w poszukiwaniu środków, poprzez które istota Kościoła i jego powołanie w świecie i dla świata wyrażałyby się w sposób bardziej niż dotąd prawdziwy i wieloraki. Należałoby uczciwie stwierdzić, że kazania głoszone ludziom pogrążonym w biedzie, w błędzie czy przestępstwie przez organizacje religijne, których własne domostwo potrzebuje uporządkowania, nie posiadają prawdziwej moralnej, religijnej powagi i autorytetu; kazania te musi usprawiedliwić konkretny wyraz gotowości do samokrytyki i do przemiany równie szczerej jak ta, która jest w nich głoszona. Oddziaływanie religii na nowoczesny świat musi być wolne od wszelkiego fałszu i od wszelkiego niepotrzebnego namaszczenia.

Wszystko, co powiedziałem, odnosi się do mojej tezy, że w obliczu naszego nowoczesnego świata wszystkie wielkie religie znajdują się albo znajdować się powinny w stanie kryzysu, zwłaszcza jeśli próbujemy określić ich oddziaływanie na teraźniejszy świat.

Temat naszej konferencji jest związany z realizowanym przez UNESCO Projektem Wzajemnej Oceny Wschodnich i Zachodnich Wartości Kulturowych. Chociaż osobiście z zasady sprzeciwiam się patrzeniu na religię przede wszystkim jako na „wartość kulturową", przyznaję, że religia ma między innymi i tę wartość, toteż wspomniany projekt uważam za bardzo ważny, gdyż jeżeli moje wiadomości są ścisłe, w omówieniu rozmaitych kultur uwaga będzie zwrócona na zasadnicze dla nich znaczenie religii.

Praktycznie biorąc chodzi tu o dialog zarówno religijny, jak kulturowy, a będzie on miał realne wyniki, jeżeli poprzedzi go rzetelne samookreślenie i jeśli podstawą do rozmowy będzie szczerość prowadząca do zupełnej otwartości w pytaniach i odpowiedziach i we wzajemnym dogłębnym zrozumieniu. Jestem przekonanym chrześcijaninem a zarazem naukowcem, którego specjalnością jest wiedza o religiach, toteż uważam za swój obowiązek przedstawić chrześcijaństwo zgodnie z tym, co powyżej postulowałem. Rzecz jasna, iż nawet najlepiej skonstruowana wypowiedź, w rodzaju Podręcznika do Historii Wszystkich Religii nie spełniłaby tu swego zadania. Prawdziwy dialog nie ma nic wspólnego z dydaktycznym opisem w znanym stylu podręcznikowym i wymaga własnego stylu;

w dialogu bowiem, którego partnerzy próbują się porozumieć, usiłując otworzyć swe myśli i wyjawić swe prawdziwe intencje i swój sposób rozumienia rzeczy, trzeba starać się z solidną, gotową do wysłuchania krytyki wiedzą połączyć gotowość do osobistej spowiedzi i do zaangażowania się. Nawet najbardziej błyskotliwe eseje w najlepszych na świecie podręcznikach o religii nie tylko unikają tego rodzaju syntezy, ale uciekają od wszystkiego, co pachnie spowiedzią i zaangażowaniem się, ponieważ główną ich troską jest tzw. naukowy obiektywizm. Temu ostatniemu nikt nie odmawia wartości, ale w prawdziwym dialogu na pewno nie jest on najważniejszy. To, co mam zamiar powiedzieć o chrześcijaństwie, będzie więc traktowane jako wypowiedź w dialogu.

Chrześcijaństwa można uczyć w rozmaity sposób; albo w ramach podanych przez któregoś z wielkich klasycznych teologów, albo przez zestawienie starannego wyboru głównych zasad chrześcijańskiej doktryny, w których chrześcijanie wyrazili swoją interpretację Objawienia w Jezusie Chrystusie; albo można mówić np. o tzw. Składzie Apostolskim, przyjętym przez większość chrześcijańskich Kościołów za podstawę wiary. Każda z tych metod ma swoje dobre i złe strony. Droga, którą obrałem, wydaje mi się najprostsza i najpewniejsza, chcę bowiem podać krótki opis najważniejszych zasad, znajdujących się w Piśmie św., które w swym podwójnym tekście Starego i Nowego Testamentu jest jedynym autentycznym dostępnym dla każdego źródłem chrześcijaństwa. Wszystkie wielkie interpretacje teologiczne wiary chrześcijańskiej zmierzały i zmierzają do tego, by przekazywać i tłumaczyć treść Pisma św., przystosowaną do poszczególnych sytuacji historycznych. Wszystkie Kościoły i wszyscy chrześcijanie przyznają, że ostatecznym źródłem i kryterium tego, co uznają i czemu zaprzeczają, jest Pismo św., z niego więc zaczerpnę krótki wykład tych podstawowych i dynamicznych, nagich zasad i pobudek, które są charakterystyczną cechą chrześcijaństwa. Prace nowoczesnych biblistów są do tego rodzaju wypowiedzi bardzo pomocne i ważne, ponieważ mimo ogromu badań krytycznych, jakie zachodni i wschodni naukowcy przeprowadzili i nadal prowadzą nad Pismami innych wielkich religii, żadne z ich podstawowych źródeł nie było dotąd przedmiotem tak ścisłego, jak Biblia, naukowego badania, pod kątem ich powstania, rozwoju, składu i treści.

Biblia od początku do końca nosi piętno pewnych podstawowych pojęć o Bogu, o człowieku i o świecie, a te wyrażone są w najrozmaitszy sposób, ale nigdy nie są formułowane jako temat do dyskusji; są to jakby aksjomatyczne założenia i jako takie należą do samej osnowy autentycznego chrześcijaństwa. Łatwo to zrozumieć

zważywszy, że autorzy Pisma św. nie mieli zamiaru pisać o teologii czy filozofii, ale chcieli zdać sprawę z tego co w dziejach ludzkich zdarzyło się między Bogiem a człowiekiem. Jak dowodzi tego historia, Biblia dostarcza tematu teologicznemu i filozoficznemu myśleniu, ale sama nie przedstawia zasadniczo ani teologii, ani filozofii życia. W braku lepszego określenia mówię więc o „aksjomatycznych założeniach i presupozycjach" dotyczących Boga, człowieka i świata. Można je sformułować następująco:

Bóg, tak Go przedstawia Pismo św., jest to *Deus revelatus*, Bóg, jaki zechciał objawić się, nie zaś *Deus absconditus*, Bóg w tajemnicy Swego Bytu. Nad tym ostatnim pojęciem, nad tą podstawową i ostateczną Rzeczywistością wcale nie przechodzimy do porządku, przeciwnie, uznajemy w niej milczącą presupozycję pierwszego pojęcia. Ściśle rzecz biorąc, *Deus revelatus* to *Deus revelator*, to znaczy, że Bóg wkracza w historię człowieka przez to, że mu się objawia. To Boskie samoobjawienie można też nazwać samo-ukrywaniem, jako że dostrzegalne jest tylko dla oczu wierzących. Bóg objawia się jako Osoba, która Swą suwerenną i świętą wolą stworzyła świat i człowieka. Biblia przedstawia Boga jako Osobę, która chce, by ludzie jako osoby do niego się ustosunkowali. On jest Najwyższym Panem i sędzią świata i historii, a zatem prowadzi świat do dopełnienia. Do Boga zawsze bardzo wyraźnie odnoszą się zaimki „Ja" i „Ty", a nigdy „Ono". Człowiek w stosunku do Boga i do swych bliźnich jest również określony przez „Ja" i przez „Ty". Stąd pochodzą te częste w Piśmie św. wyrażenia: m ó j sługa, m ó j lud, m ó j Bóg: człowiek jest Jego stworzeniem, stworzonym na podobieństwo Boga, przeznaczonym do współpracy z Bogiem jako Jego „partner". Faktycznie jednak wbrew temu, do czego człowiek jest przeznaczony, historia świata wydaje się przekręceniem i rozerwaniem tego pierwotnego, ustanowionego przez Boga stosunku. Stąd, mówiąc ze stanowiska Pisma św. i religii, podstawowa sytuacja człowieka jest nienormalna. Dotyczy to człowieka we wszystkich warunkach życia, obojętne czy według ludzkiego osądu jest on podły, czy wzniosły. Tę nienormalność warunków Pismo św. wyraża słowem „grzech", a doktryna chrześcijańska nazywa ją „upadkiem". Człowiek, bez względu na stan jego wyposażenia czy kultury, znajduje się w stanie upadku, to znaczy, że stracił odpowiedni stosunek i „komunię" z Bogiem. Innymi słowy zakładamy, że dwuznaczność, nieszczerość, samowola i egoizm natury ludzkiej znajdują wytłumaczenie w kategoriach religijnych.

Inna presupozycja zakłada więc, że człowiek i świat potrzebują odkupienia, czyli wyzwolenia, uwolnienia od „grzechu", od złych mocy i od ślepoty, które nim zawładnęły jako wyniki „grzechu"

będącego stanem, uwarunkowaniem, nie zaś izolowanym czynem, albo szeregiem izolowanych czynów. Ten właśnie „stan grzechu" uniemożliwia człowiekowi podjęcie inicjatywy w uzyskaniu odkupienia czy zbawienia. Jedynie Bóg może w tej dziedzinie podjąć inicjatywę. Oto co Pismo św. rozumie przez Objawienie, czy Samo-odkrycie się Boga.

Na tle tych założeń podana przez Pismo św. Dobra Nowina głosi, że Bóg nie tylko może podjąć tę inicjatywę, ale rzeczywiście ją podejmuje, że p o d j ą ł ją. Stąd też chrystianizm jest bardzo wyraźnie religią Zbawienia i Odkupienia. Pismo św. zawiera opis różnych etapów tej bożej inicjatywy w dziele odkupienia człowieka i świata. Pierwszy krok uczyniony przez Boga dla nawiązania na powrót prawdziwego stosunku z człowiekiem wyrażają słowa Boga, wyrzeczone w raju do Adama, kryjącego się we wstydzie i w samowoli: Adamie, gdzie jesteś? Dzieje odkupienia są dramatem rozgrywającym się między Bogiem a człowiekiem, jak przedstawia go Stary Testament; punktem kulminacyjnym jest tu autentyczne objawienie się Boga, czy też Jego Samo-odkrycie się w Jezusie Chrystusie. Nowy Testament zawiera różne opisy i próby interpretacji tego najważniejszego w dziejach Odkupienia faktu, próbuje też zgłębić liczne rewolucyjne jego implikacje dotyczące stosunku Jezusa Chrystusa do świata; Nowy Testament wskazuje też na przeznaczenie świata, który ma stać się Królestwem Bożym, to znaczy ludzkością odkupioną i uwolnioną. Powiedziane jest w *Liście do Koryntian* (I, 5), że Bóg w Chrystusie pogodził świat ze sobą. Innymi słowy, w Jezusie Chrystysie rozbił Bóg mur dzielący odeń człowieka i przywrócił warunki jego życia do stanu normalnego. W Jezusie Chrystusie Bóg także otworzył drogi wiodące do nawiązania pierwotnego stosunku między Nim a człowiekiem, gdyż Jezus Chrystus jest Prawdziwym Człowiekiem a przez to Odnowicielem bożego porządku istnienia, Odnowicielem prawdziwego człowieczeństwa. Nowy Testament zawsze używa imienia Jezus Chrystus, by podkreślić fakt, że Bóg objawił się i wcielił w historyczną istotę ludzką, zwaną Jezusem z Nazaretu, która poniosła śmierć pod Ponckim Piłatem w r. 32. Jest on, jak powiada Nowy Testament, obrazem Boga, w którym człowiek może oglądać chwałę samego Boga — „pełnym łaski i prawdy". Chrystus jest więc przedstawiony nie tylko jako Prawdziwy Człowiek, ale równocześnie jako Syn Boży, jako sam Bóg wcielony, który objawia Boga przez swe słowa i czyny. Przede wszystkim wszakże przez dobrowolnie przyjęte ukrzyżowanie, w którym identyfikuje się zarówno z ludzkim stanem „grzechu" jak z wolą Boga, chcącego człowieka odkupić i odzyskać, a przez swe zmartwychwstanie spośród umarłych, Chrystus objawia

i wciela najgłębsze tajniki serca Boga. Proste zdanie Ewangelii: „nie przyszedłem wzywać sprawiedliwych, ale grzeszników" jasno te myśli wyraża.

Zgodnie z tym, co przedstawia Nowy Testament, Jezus Chrystus jest punktem zwrotnym w historii świata i jej ośrodkiem. On to w nowej epoce zapowiada nową, uwolnioną ludzkość. On jest Panem i Sędzią świata, kryterium wszystkiego, co w oczach ludzkich jest dobre czy złe, wstrętne czy wzniosłe. W tym nowym okresie podstawowym prawem jest przebaczenie grzechów, będące aktem łaski Bożej. Oto ta wąska brama, przez którą można wejść do królestwa niebieskiego, a nie wchodzi się tam poprzez żadne osiągnięcia, moralne czy religijne, dokonane przez człowieka. Przebaczenie grzechów jest niewzruszoną podstawą nowego życia w Chrystusie. Uzyskać je można przez wiarę w Jezusa Chrystusa, przez całkowitą ufność w Nim i przez osobisty z Nim stosunek, przez okazanie Mu posłuszeństwa jako Panu i Władcy. Ci, co idą za Nim, są Jego uczniami i jego apostołami. Boski akt odkupienia i zbawienia musi być podany do wiadomości każdemu człowiekowi na całym świecie, ponieważ fakt ten jest przeznaczony dla całego świata. Wszyscy na całym świecie muszą być zaproszeni do słuchania tej wieści i do odpowiedzenia na nią przez wiarę. Innymi słowy, Kościół jako społeczność wierzących powołany jest do proklamowania tej Nowiny; misja i apostolstwo są jego obowiązkiem. Kościół powołany jest też do zorganizowania nowego życia, które podtrzymuje dynamika Ducha św., będącego jednym z Ojcem i Synem. Istota Trójcy św. jest w Piśmie św. obecna oczywiście nie w takiej formie, jak w późniejszym teologicznym opracowaniu. Nowe życie to zasadniczo życie „na usługach" (*diakonia*), oddawanych bliźnim kimkolwiek by byli, oraz światu w jego trudnościach, klęskach i tryumfach, ponieważ Jezus Chrystus przedstawił się jako „Sługa" (*diakonos*) usługujący ludziom i światu, jak mówi o tym Ewangelia; tym, którzy idą za Nim, zaleca On: bądźcie „sługami" (*diakonoi*). Ta chrześcijańska *diakonia* we wszystkich swych możliwych formach polega przede wszystkim na służeniu samemu Jezusowi Chrystusowi.

Istota chrystianizmu polega więc na tym, że nie jest on religią w znaczeniu systemu religijnych zasad i prawideł moralnego postępowania, ale jest odpowiedzią na objawienie Boga w osobie Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus, jak opisuje Go i interpretuje Nowy Testament, jest jedynym prawomocnym autorytetem dla chrześcijaństwa i jego ośrodkiem. Bóg chrystianizmu jest bardzo konkretnie Bogiem i Ojcem Jezusa Chrystusa, tak jak w Nim się odzwierciedla.

Chrystianizm w swym empirycznym, historycznym istnieniu i objawach jest po części prawdziwą odpowiedzią przez wiarę, zaangażowaniem się wobec Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela i wobec Jego Ewangelii, po części odpowiedzią połowiczną, obarczoną wielu dwuznacznościami, wreszcie bywa on też zdradą i odstępstwem, albo własnej fabrykacji religią zbawienia, wypracowaną przez człowieka. Chrystianizm jest też wybitnym osiągnięciem kulturalnym. W tym dwuznacznym stanie, w jakim ludzkość się znajduje, jest on jedną z wielkich religii. Chcąc przeciwdziałać grożącemu stale niebezpieczeństwu, wynikającemu z ludzkiej dwuznaczności, chrystianizm musi bez przerwy kwestionować, rewidować i oczyszczać sam siebie, a to przez konfrontację ze swymi pierwotnymi źródłami i korzeniami, to znaczy z aksjomatami zawartymi w podstawowym dokumencie, jakim jest Pismo św., oraz przez konfrontację z żywą rzeczywistością Jezusa Chrystusa i z Jego uniwersalnym, obejmującym wszystko, autorytatywnym znaczeniem dla człowieka i dla świata. Oto w czym żyje dynamizm chrystianizmu, bez względu na to, czy jest uznawany, czy nie.

Hendrik Kraemer

NIKOS LOUVARIS (Ateny)

PRAWOSŁAWNY PUNKT WIDZENIA

Religia to kontakt Najświętszego z duszą ludzką, albo innymi słowy: objawienie najszczytniejszego znaczenia tej rzeczywistości, której życie ludzkie zawdzięcza swój wyraźny sens. Wiąże się z tym zarówno pozytywna, jak negatywna, absolutna czy też względna ocena wartości świata, życia i kultury. Ponieważ w naturze każdej religii leży rozróżnianie między tym co święte, a tym co świeckie, siłą rzeczy powstaje napięcie między nią a światem, ale tego napięcia nie należy utożsamiać z tym, co nazywamy transcendencją. Proporcjonalnie do wzniosłości danej religii, do głoszonych przez nią moralnych ideałów, wreszcie do cech kulturowych danego narodu i zależnie do okresu jego historii, napięcie to bywa silniejsze lub też słabsze, a rzadko się zdarza, by wynikała zeń zupełnie negatywna ocena świata; najczęściej w łonie religii afirmacja i negacja biegną równolegle, albo kolejno wysuwają się w niej na pierwszy plan.

To, co tu powiedziałem, dotyczy rzecz jasna chrześcijaństwa, zaś główne wytyczne jego doktryny, jeśli chodzi o stosunek Boga do świata, można sformułować w następujący sposób. Stworzony przez Boga *ex nihilo*, świat został przez Stwórcę wybrany jako środek do osiągnięcia Jego celów. Ten sens świata opiera się zasadniczo na tej świadomości Boga, jaka ludzkości została objawiona dzięki doznaniu Boga w osobie Jezusa Chrystusa. To właśnie doznanie jest podstawowym fundamentem, na którym opiera się świadomość samego siebie człowieka, czyli jego postawa wobec Boga i wobec świata, znanego nam w świetle chrześcijańskiego objawienia.

Dr Nikos Louvaris — urodzony w Tinos (Grecja) w 1887, studiował na uniwersytetach niemieckich, profesor biblistyki, filozofii i historii religii na uniwersytecie ateńskim. Ogłosił szereg dzieł, m. in.: „Wstęp do studiów nad św. Pawłem", „Filozofia religii", „Współczesna filozofia grecka", „Prawda i poezja". „Goethe jako osobowość religijna", „Psychologia religii" oraz „Historia filozofii".

Człowiek stoi między dwoma światami: światem Boga i światem zmysłowym, a jego własne stanowisko zostaje mu uświadomione poprzez doświadczenie grzechu z jednej i przez doznanie pomocy łaski Bożej z drugiej strony; ponieważ świat został skażony, a natura ludzka osłabiona przez grzech, kiedy zło zjawiło się na tym świecie, nad którym zapanował Szatan — człowiek w swym dążeniu do moralności i do wolności natrafia zarówno na opór ze strony świata jak na działanie miłości nadprzyrodzonej. Kościół musi określić swe stanowisko wobec świata, rozumianego według powyżej wyrażonej definicji. Na pytanie, jak stanowisko to okrzepło w Kościele Wschodnim, którego tradycje sięgają czasów poprzedzających Nowy Testament, znajdziemy odpowiedź w pismach Ojców Kościoła Greckiego, w bogatej i wspaniałej naszej literaturze oraz w życiu religijnym naszego ludu. Oto elementy, w których należy doszukiwać się natury Kościoła Wschodniego, by móc poznać jego ducha i określić jego stanowisko wobec świata.

O ile wiem, systematyczne studium wymienionych wyżej źródeł, z punktu widzenia poglądu Kościoła Greckiego na świat i na jego znaczenie, nie zostało dotychczas podjęte. Ostateczne wyjaśnienie natury tego Kościoła nie jest łatwe z uwagi na różnorodność definicji, jakie znajdujemy u teologów wschodnich, a także z powodu zasadniczych nieporozumień spotykanych u wielu zachodnich naukowców. Krytyczne omówienie obu tych punktów widzenia zaprowadziłoby nas za daleko, chciałbym więc tylko podkreślić kilka cech charakterystycznych Kościoła Wschodniego, mianowicie te, co do których opinia naszych teologów jest zupełnie zgodna. Jednym z tych najważniejszych znamion naszego Kościoła jest afirmacja i to nie statyczna, ale przeciwnie — dynamiczna, zrozumienie dla postępu i rozwoju, jak również równowaga między elementami boskim i ludzkim, transcendentnym i immanentnym. Mając to na uwadze rozpatrzmy najpierw charakter wczesnochrześcijańskiego życia, któremu możemy przypisać następujące cechy: pierwszą z nich jest głębokie u ówczesnych ludzi przeświadczenie, że świat jest przemijający, nie zaś trwały, że chrześcijanin jest tu pielgrzymem, który musi kształtować swe życie, jak gdyby sam „nie był ze świata". Wiązało się z tym ściśle nastawienie eschatologiczne, oczekiwanie bliskiej *Parousii,* od której miało zacząć się „nowe stworzenie". Wspomniane dwa elementy wczesnochrześcijańskiego poglądu na świat są też podłożem ówczesnej ascezy, a ta jest trzecim znamieniem Kościoła Wschodniego; dążeniem jej był pęd do wyzwolenia się ze wszystkiego, co ziemskie, celem przygotowania w sobie miejsca dla tego, co Boskie. Trzeba wreszcie wspomnieć o ówczesnym mistycyzmie pragnącym oswobodzić duszę z przywiązania do świata,

o *Theorii*, życiu kontemplacyjnym, wiodącym do zjednoczenia się z Bogiem już tu na ziemi. Skutkiem tego był przesadny zwrot ku transcendencji, negacja świata i wszystkiego co świeckie. Absolutny charakter tego rodzaju podejścia nie dał się jednak utrzymać z chwilą, kiedy Kościół przestał być społecznością zamkniętą w sobie: rozwój chrześcijaństwa pociągnął za sobą coraz to bliższy kontakt ze światem, tym bardziej, że *Parousia* nie nastąpiła jeszcze. Elementy pozytywnego nastawienia do świata znalazły się zresztą w Nowym Testamencie, zwłaszcza w pismach św. Pawła. Mniej krytyczne spojrzenie na świat odkryli ówcześni chrześcijanie także pod wpływem poglądów wniesionych do Kościoła przez takich ludzi, jak Justyn, filozof i męczennik, twórca teorii o *Logos Spermatikos*. Rozwinął on naukę św. Pawła odnośnie znajomości Boga u pogan oraz ideę powszechnego objawienia, którego śladów doszukał się w ewangelii św. Jana. Po nim przyszli Klemens Aleksandryjski, Orygenes, wielcy Kapadocjanie i inni myśliciele, którym zawdzięczamy harmonię, jaka zaistniała między duchem chrześcijańskim a hellenistycznym.

Kierunek ten wywołał oczywiście opór ze strony tych, którzy upatrywali w nim niebezpieczeństwo dla wczesnochrześcijańskiej tradycji: tak np. pod koniec II wieku po Chr. Tertulian wyraził przekonanie szerokiego ogółu wczesnych chrześcijan sprzeciwiając się symbiozie chrześcijaństwa z kulturą świecką. W dwieście lat później Grzegorz z Nazjanzu w kazaniu, które wygłosił na pogrzebie św. Bazylego, czuł się zmuszony ostro napiętnować tych, którzy opowiadali się za pogańską kulturą i w niej się kształcili. Wszystko, co nie pochodziło od chrześcijaństwa, było wówczas uznane za dzieło szatana; w Kościele istniały więc dwa przeciwne sobie nurty: jeden z nich, mimo pewnych zastrzeżeń, wyrażał pozytywne nastawienie do świata, drugi natomiast odnosił się doń negatywnie.

Ten drugi nurt znalazł swój pełny wyraz w życiu wschodnich monasterów; poza ich obrębem Kościół był bardziej liberalny, co w ciągu wieków uwidocznił choćby taki typowy fakt, że w ikonografii wschodniej wielcy ludzie spośród pogan są nieraz przedstawiani obok aniołów i świętych jako stróże chrześcijańskiego objawienia, na równi z prorokami i świętymi Starego Testamentu. Głoszona przez wschodnie monastery ucieczka od świata, polegająca na surowej ascezie, na kontemplacji i na nieustannej modlitwie, czerpała pokarm z wczesnochrześcijańskiej mistyki i stanowiła reakcję przeciwko moralnemu zepsuciu ówczesnego świata pogańskiego. List „do Diogeneta" przedstawia różnicę między tymi dwoma światami w sposób prawdziwie wstrząsający.

Kiedy w trzecim wieku po Chr. chrześcijaństwo zetknęło się

z neoplatonizmem, jego dualistyczne nastawienie do tego stopnia zaczęło przenikać do monasterów, że prąd ten stał się silniejszym bodźcem do ucieczki od świata niż dotychczasowe mistyczno-ascetyczne tendencje wczesnych chrześcijan. Mimo że mnisi, pustelnicy i pisarze ascetyczni wywierali duży wpływ na żyjących „w świecie" chrześcijan, a tym samym utrzymywali równowagę między tym, co transcendentne a immanentne, nie należy w żadnym wypadku utożsamiać Kościoła Wschodniego z ideologią panującą w monasterach. Z drugiej strony byłoby także błędem sądzić, że „monachizm" ówczesny tak absolutnie i stale sprzeciwiał się światu, że stale trzymał się na uboczu od wszelkiej działalności świeckiej. Wprost przeciwnie, w okresie bizantyjskim, a zwłaszcza podczas długiej niewoli politycznej, mnisi działali słowem i czynem w kierunku humanistycznym, a zasługi ich na polu literatury i szkolnictwa są niezaprzeczone: karmili oni ducha narodowego wartościami dawnej rodzimej kultury i złożyli wiele ofiar na ołtarzu wolności narodowej. Mimo napięcia, jakie zawsze istniało i do dziś dnia daje się odczuć między Kościołem a monasterami, należy podkreślić, że istnieje pewien stopień współpracy między obiema tymi sferami. Niemniej, jak to słusznie uważa Ernst Benz, dla zrozumienia Kościoła Wschodniego, zwłaszcza współczesnego, kwestia monasterów jest sprawą raczej uboczną. Prawosławni greccy darzą monastery, te zwłaszcza, które jak np. Góra Athos, są historycznymi pomnikami, pełnym uszanowania sentymentem, ale wpływ ascezy monasterów na szeroki ogół jest znikomy albo w każdym razie ograniczony. Tyle na temat „monachizmu" w Kościele Wschodnim.

Kościół Wschodni „w świecie" posiada pewien rys ponadczasowy, który cechuje wszystkie formy jego życia i liturgii, zaś ośrodkiem, wokoło którego wszystko w nim się obraca, jest wcielenie Boga; z tym z kolei zgadza się u b ó s t w i e n i e człowieka, tak jak rozumieli je nasi najwięksi nauczyciele, zwłaszcza Atanazy. Nacisk położony na tą *Theosis* człowieka nadaje całemu naszemu życiu religijnemu pewien odcień ascezy. Ponieważ *Theosis* nie oznacza li tylko przekształcenia i uduchowienia, ale także współżycie z Bogiem i zjednoczenie z Nim, mistyka jest więc nadal w naszym Kościele żywa, i to nie tylko mistyka indywidualna, ale także mistyka społeczna, realizowana przede wszystkim w liturgii. W naszej świadomości oznacza to wprowadzenie elementu niebiańskiego w życie ziemskie. Według Jana Chryzostoma słyszymy w liturgii śpiew aniołów, a melodia wiekuistego hymnu łączy się w niej dla nas z doczesnością. Co więcej, wierni odczuwają swą przynależność do Ciała Chrystusa, czyli Kościoła, nie kiedy indziej jak podczas

mszy, odprawianej przed ich oczyma jako wzniosły dramat, z którego czerpią radość religijną, płynącą z bliskości Boga i z świadomej wspólnoty z bliźnimi. Dzięki temu liturgia jest dziedziną, w której uprawiamy społeczny mistycyzm, jest ona zewnętrznym wyrazem tego mistycyzmu, który poprzez liturgię żyje w duszach jej uczestników.

Drugą dziedziną, w której wyraża się grecko-prawosławny mistycyzm, i drogą do niego wiodącą, jest nasza ikonografia, która lepiej niż wszystko inne pozwala śledzić mistyczny nurt w Kościele Wschodnim, gdyż ikony nasze chcą dać wyraz temu, co nazywamy *pneuma*. Podobizny, jakie widzimy na ikonach, są istotami przeistoczonymi, są objawieniem boskiego świata, który stanowi jedyną realną rzeczywistość; w tej niezwykłej ikonografii spotykają się zarówno filozofia Platona, jak pełne nadziei oczekiwanie chrześcijan. Malowidła te nie dają obrazu osób w ich przyrodzonej, ludzkiej postaci, z ciałem i krwią, ale przedstawiają idee, przedstawiają te osoby takimi, jakie one powinny być po przeistoczeniu przez ufne oczekiwanie, przez *theosis* i przez zjednoczenie z Bogiem.

Z uwagi na te charakterystyczne i zasadnicze przesłanki wydawałoby się, że stanowisko naszego Kościoła wobec świata jest bierne, jeśli już nie wyraźnie negatywne. Zresztą na Zachodzie stanowisko to było na ogół w ten właśnie sposób oceniane, a różne uprzedzenia przeszkadzały rzetelności zrozumienia życia religijnego w Kościele Wschodnim, skutkiem czego zarówno w kołach katolickich, jak protestanckich sądzono go po prostu niesprawiedliwie. Taki np. Sohm nie waha się Kościoła tego przyrównywać do mumii, a Harnack widzi w nim tylko zespół pogrążonych w kwietyzmie obrzędów. Katoliccy teologowie także grzeszą uprzedzeniami. Jeden z nich utożsamia przedstawione wyżej cechy charakterystyczne Kościoła Wschodniego z dewocyjną biernością wobec świata i jego nacisku, z biernym nastawieniem do nauki, pracy społecznej, kultury jako takiej; inny z tych teologów nie widzi żadnej różnicy między monachizmem a „Kościołem w świecie", jeszcze inny pomija zupełnie rolę laikatu w naszym Kościele, laikatu, którego działalność jako ważnego współczynnika życia Kościoła Wschodniego, jest bardzo wyraźna przy boku oficjalnych przedstawicieli greckiego prawosławia. Nasi świeccy wierni są i byli zawsze inicjatorami naszej akcji charytatywnej i społecznej, a praca ich opiera się na prawdziwie chrześcijańskiej świadomości i nie jest wynikiem pedagogicznego wpływu Kościoła. Heiler ma słuszność, kiedy twierdzi, że w Kościele Wschodnim dyrektywy hierarchii ściśle współgrają ze spontaniczną aktywnością wiernych. Większość naszych stowarzyszeń

charytatywnych i społecznych pochodzi z fundacji osób świeckich, co dowodzi, jak to zauważył Benz, stopnia, do jakiego poczucie wspólnoty religijnej i osobiste zaangażowanie w religii są wrodzonymi cechami grecko-prawosławnego społeczeństwa. Zastanawiając się nad nastawieniem tego Kościoła do świata należy pamiętać o tym daleko idącym współudziale laikatu w jego życiu; innymi słowy, nie wystarczą tu teoretyczne badania doktryny, trzeba nawiązać kontakt z religią, jak ona jest konkretnie przeżywana w życiu codziennym, co stanowi konieczny komentarz do wszelkiej teorii.

W ciągu długich stuleci wszelka możliwość kształcenia naszego społeczeństwa była tu zupełnie zahamowana, a tzw. „tajne nauczanie", udzielane nocami, nie wychodziło poza ramy nauki elementarnej; kazań głosić nie mogliśmy prawie wcale, skutkiem czego dla wiernych, żyjących pod obcym jarzmem, liturgia była jedynym sposobem nawiązania kontaktu we własnym języku z wielką historią swego Kościoła i z dziejami swego narodu. Znaczenie religii jednakże nigdy nie było takie, żeby poprzez jednostronny rozwój strony czysto kultowej doprowadzała do paraliżu moralności. Wprost przeciwnie, wszystko, co było w naszych świątyniach wykonywane, czytane czy śpiewane, rozbudzało sumienie i nie przestało być doskonałym środkiem wychowawczym. Udział w nabożeństwach nie zastępuje więc wysiłku moralnego, ale raczej, jak przyznaje Benz, przygotowuje naturę ludzką do moralności i do życia zgodnego z ideami etyki chrześcijańskiej. Każdy, kto zna hymnologię prawosławnego Kościoła, zdaje sobie sprawę z wysoce religijnego i moralnego oddziaływania tych pieśni na duszę ludzką.

Jak więc kształtuje się nastawienie grecko-prawosławnego Kościoła do świata doczesnego, w obliczu przedstawionych dotychczas przesłanek? Przede wszystkim Kościół ten dąży do realizacji religii chrześcijańskiej, do nawiązania łączności między duszą ludzką a Bogiem, a główną w tej dziedzinie trudnością jest pytanie, jak doprowadzić do tego, by człowiek był wobec Boga w porządku. To zasadnicze zadanie religijne nie wyklucza zupełnie pozytywnego poglądu na świat, przeistoczony przez Zmartwychwstanie i uświęcany przez sakramenty. Ten pozytywny stosunek jest jednakże względny: kosmos jest areną, na której chrześcijanin musi walczyć zarówno o własne udoskonalenie, jak o przyjście królestwa Bożego. Toteż kosmos w porządku etycznym musi być uważany za stworzone przez Boga narzędzie do realizacji Jego celów. Wynika stąd następujący wniosek: formowanie człowieka

i jego stosunku do Boga biegnie równolegle do formowania człowieka i jego stosunku do przyrody, do bliźniego, do życia duchowego i codziennego. Istotę tego nastawienia można wyprowadzić z faktu, że Kościół z początku ogarniał całość chrześcijańskiej kultury swych wyznawców. Niestety prawie wszyscy zachodni naukowcy, którzy na początku naszego wieku interesowali się greckim prawosławiem, nie zwrócili uwagi na tę wspaniałą kulturalną działalność naszego Kościoła. Taki np. Mulert podkreślał rzekomy pesymizm, *Weltschmerz* i bierność Kościoła Wschodniego, przeciwstawiając je radości życia towarzyszącej chrześcijaństwu. Inni wreszcie, między nimi Steffes, uważają, że Kościół Wschodni jest odizolowany od świata i pozostawia go własnemu jego losowi, brakuje mu bowiem dynamizmu, nie wywiera więc wpływu na świat i na kulturę.

Należy stwierdzić, że wprost przeciwnie, ani orientacja ku życiu przyszłemu, ani ascetyczna mistyka tego Kościoła nie przeszkodziły mu w działalności społecznej i kulturalnej, i faktem jest, że stworzył on nieprzemijające wartości w obu tych dziedzinach. Można chyba powiedzieć, że wszystko, cokolwiek ludy greckoprawosławne posiadają w obrębie kultury, jest owocem wewnętrznych wartości ich Kościoła, który w ciągu dziejów był duszą wszelkiej działalności kulturalnej na Wschodzie i wzbogacił te obszary elementami moralnymi i religijnymi. Nie jeden z Ojców naszego Kościoła i ich następców był znakomitym pisarzem, a dzieła tych autorów posiadają siłę wyrazu, piękną formę i atrakcyjność, które śmiało mogą współzawodniczyć z klasykami literatury greckiej. To samo można powiedzieć o naszej poezji religijnej i hymnologii: utwory te swym wdziękiem i subtelnością przypominają ody Pindara. Nawet z liturgii Wschód potrafił zrobić prawdziwe dzieło sztuki, równie przejmujące jak starożytne tragedie. Pod wpływem tej liturgii zarówno architektura jak malarstwo, osiągnęły tu nowe środki ekspresji, a te zostały wykorzystane dla wyrażenia religijnych przeżyć i nadprzyrodzonych treści. Dotyczy to również muzyki kościelnej. Stanowisko Kościoła Wschodniego wobec wiedzy nie jest bynajmniej negatywne — nawet w czasach niewoli politycznej nauka i studia klasyczne były przezeń w miarę możności kultywowane, chociaż przyznać trzeba, że jak zawsze i wszędzie tak i u nas między wiarą a wiedzą istnieje pewien stopień nieufności; dochodzi ona jednak do głosu jedynie wśród niektórych mnichów, jednostronnie zapatrzonych w mistykę, ale nawet w środowiskach negatywnie ustosunkowanych do wiedzy pojawiają się od czasu do czasu pierwszorzędni naukowcy, a ci poświęcają się jej bez reszty. Jeśli chodzi o inne dziedziny

działalności Kościoła Wschodniego, to przypomnieć należy wysoki poziom, do jakiego doszło tu kaznodziejstwo w epoce klasycznej, nie zostało ono całkowicie zaniedbane także i w późniejszych wiekach, by przygasnąć jedynie w ponurym okresie niewoli narodowej, kiedy kazania trzeba było zastąpić bogactwem liturgii; nawet i wówczas jednak pojawiali się raz po raz wielcy kaznodzieje, których imiona do dziś są wśród nas pamiętane. Jednym z głównych zadań Kościoła w okresie prześladowania pod panowaniem tureckim było szerzenie oświaty. Pomimo ucisku zaborczych rządów udało się z czasem Kościołowi stworzyć szereg wyższych szkół, w których uczono teologii i przedmiotów klasycznych. Z ośrodków tych wyszli ludzie zarówno świeccy jak duchowni, którzy umiejąc nawiązać do dawnych tradycji historycznych rozniecili w społeczeństwie miłość wolności i przygotowali naród do oswobodzenia z długotrwałej niewoli.

Greckie prawosławie bowiem utrzymywało zawsze ścisły związek z ludem i z narodem. Nawet z owej twierdzy mistyki, jaką są monastery na górze Athos, wyszły jednostki zdolne do współpracy w budzeniu narodowej świadomości społeczeństwa poprzez kazania i pisma; niektórzy z nich brali nawet udział w walkach o wyzwolenie i ginęli za narodową sprawę.

Jeśli chodzi o tzw. pracę społeczną, to dziedzina ta była Kościołowi znana zarówno w dawnych, jak w nowszych czasach.

Słuszne więc będzie na podstawie naszkicowanej tu działalności Kościoła Wschodniego raz jeszcze podkreślić, że pomimo mistyczno-ascetycznego nurtu, jaki w nim niewątpliwie płynie, Kościół ten nie zamknął się w ucieczce od świata, ani tym światem nie próbował zawładnąć. Powołanie swe upatrywał raczej w utrzymaniu równowagi między obu światami: przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Niestety warunki zewnętrzne zachwiały tę równowagę i przechyliły ją na rzecz oderwania od doczesności.

Mamy więc wrażenie, że w niektórych okresach swego bytu Kościół Wschodni trzymał się z dala od świata i zasklepił się w dziedzinie liturgii. Niebezpieczeństwo takie groziło mu za każdym razem, kiedy sytuacja polityczna nie pozwalała na przebudowę świata w duchu Chrystusa, na rozwinięcie pracy społecznej ani na wysiłek kulturalny. Ale Kościół rezygnował z kontaktu ze światem i z wykonania zadań powierzonych chrześcijanom tylko okresami — wszak ilekroć przyczyny upadku ustępowały na rzecz korzystniejszych warunków, Kościół ten rozwijał się i wracał na właściwą drogę. Odrodzenie to przypada na wieki XIX i XX, a jego rezultaty Ernest Benz wysuwa jako najlepszy z argumentów przeciwko owym „mętnym komunałom", według których i dziś jeszcze

mówi się o przegranej prawosławia w dziedzinie etyki i postępu społecznego. Wspomniany tu autor przytacza dowody rzetelnego rozwoju wewnętrznego, polegającego przede wszystkim na tym, że Kościół Wschodni zdaje sobie sprawę ze swych usterek i próbuje je usunąć; Benz wylicza też długi szereg szkół katechetycznych i stowarzyszeń zawiązanych dla głoszenia i tłumaczenia Słowa Bożego.

Poza tym, Kościół w Grecji wziął się do intensywnej działalności społecznej: diecezje współzawodniczą ze sobą w zakładaniu różnych instytucji, jak sierocińce, domy dla starców, dla ubogich, domy wypoczynkowe dla pracowników naukowych, domy akademickie dla dziewcząt i dla chłopców. Ostatnio otwarto u nas szkołę dla głuchoniemych, zorganizowano też uczelnię, w której młode kobiety kształcą się w katechizacji i w pracy społecznej.

Teologowie nasi również nie trzymają się z dala od problematyki nowoczesnego świata i rozumieją dobrze potrzebę przystosowania Ewangelii do potrzeb dzisiejszych, toteż na fakultecie teologicznym wprowadzono już nowe wydziały, które przygotowują podstawę dla nowoczesnej działalności pedagogicznej i społecznej duchowieństwa. Wysiłki te zmierzają do wykształcenia naszego kleru na szerokiej podbudowie naukowej; wyniki jednakże zostaną tu osiągnięte tylko wtedy, jeżeli położenie materialne kleru będzie zabezpieczone, toteż Kościół szuka potrzebnych do tego środków finansowych. Zanim to marzenie wielu pokoleń zostanie urzeczywistnione, trzeba będzie znaleźć sposób dokształcenia tej wielkiej rzeszy naszych duchownych, którym brak studiów teologicznych. Służą temu specjalne tzw. „mniejsze" i „większe" seminaria, a program nauki tych ostatnich świadczy wymownie o powadze, z jaką Kościół podchodzi do spraw związanych z kulturą. Najważniejszym momentem jest tu fakt, że Kościół czuje się wewnętrznie na siłach by ograniczyć do minimum antagonizm istniejący między życiem czynnym a kontemplacyjnym. Przewaga elementów liturgicznych musi także być sprowadzona do właściwych proporcji przez zwrot życia religijnego ku wnętrzu i przez wykształcenie indywidualnej, chrześcijańskiej osobowości. Wierność tradycji nie przeszkadza postępowi i rozwojowi opartemu na nowo rozbudzonej energii. Kościół grecki stoi otworem dla wszelkich prawdziwie chrześcijańskich wpływów, o ile te nie dążą do zmiany jego zasadniczych pierwiastków. Można tu zacytować Goethego: *Aeltestes gepart mit Treue; freundlich aufgefasstes Neue* (*wierność dla najstarszego, gościnność dla nowego*).

Prowadzone obiektywnie i naukowo studia nad istotą Kościoła Wschodniego ułatwiły drogę do przychylniejszego niż dotąd nastawienia do tej instytucji; świadczą o tym dzieła Seeberga, Benza, Heilera, Tuciac'a i innych. Wiadomo obecnie, że Prawosławie Greckie nie unika rozwiązywania problemów świeckich, że nie odnosi się wrogo do przemian zgodnych z duchem Chrystusa i nie zaniedbuje swych obowiązków wobec świata.

Nikos Louvaris

MASAO MATSUMOTO (Tokio)

WPŁYWY KATOLICYZMU NA KULTURĘ WSCHODU

Dziedziną moich zainteresowań jest filozofia, skutkiem tego wszystko, co powiem, będzie może zanadto abstrakcyjne — obawiam się też, że posiadam zbyt mało rzeczowych danych co do sytuacji w Azji jako całości; wobec tego ograniczę się do omówienia sytuacji kulturalnej w Japonii i zastrzegam się przed wyciąganiem ogólnych wniosków z moich spostrzeżeń. Zajmę się tutaj dwoma tematami: 1 — znaczeniem katolicyzmu dla Japonii oraz 2 — rozwojem wschodniej kultury w naszym kraju.

Św. Franciszek Ksawery przyniósł chrześcijaństwo do Japonii ok. 400 lat temu. Protestantyzm dotarł do nas dopiero 300 lat później, bo w połowie zeszłego wieku; w obu wypadkach naród nasz zetknął się z czymś zupełnie nowym i różnym od posiadanej przezeń własnej, tradycyjnej kultury wschodniej. O ile katolicyzm spowodował zamknięcie się naszego kraju dla wpływów przychodzących z zewnątrz, to przeciwnie — protestantyzm dążył do otwarcia go pod tym względem; rzecz jasna, iż główną rolę odegrały tu specjalne czynniki historyczne, ale zbieżność podkreślonych faktów jest czymś bardzo ciekawym i należy się zastanowić nad jej znaczeniem. Wiemy, że Chrystus był „znakiem, któremu sprzeciwiać się będą" (Łuk. 2, 34—35).

Katolicka żarliwość misyjna szerzyła się u nas jak pożar na suchym stepie wśród ludności znękanej okresem wojen, wkrótce jednak nastąpiła reakcja, której przywódcą stał się monarcha Taiho Hideyoshi, a prześladowanie katolików zmieniło się szybko w ruch ogólnonarodowy. Mimo to katolicyzm przeniknął niespodziewanie głęboko zarówno do niższych jak i do najwyższych

---

Dr John Masao Matsumoto — Japończyk, myśliciel katolicki, jest profesorem filozofii arystotelesowskiej na uniwersytecie Keio, w Tokio. Uznany autorytet w dziedzinie filozofii nauki, w szczególności matematyki. Autor licznych prac naukowych.

warstw naszego społeczeństwa, dość przypomnieć osobę słynnego naszego feudalnego możnowładcy, Takayama Ukon'a, jednego z „siedmiu świętych" „Obrzędu Herbaty", który swe przekonania katolickie przypłacił wygnaniem na wyspę Luzon.

Po objęciu władzy przez Tokugawów nastąpiły w Japonii rządy wojskowe. Wiara w Chrystusa została surowo zakazana, a trwające przez 300 lat prześladowanie Jego wyznawców przypomina swą srogością czasy rzymskich cezarów; skończyło się ono dopiero w r. 1874, czyli 16 lat po nawiązaniu przez Japonię kontaktu ze światem zachodnim, na skutek akcji admirała Perry. Był on gorliwym protestantem, toteż wkrótce po pojawieniu się na wodach japońskich okrętu „Kurofune" przybyła do Japonii pierwsza misja protestancka. Nie ulega wątpliwości, że anglosaski kalwinizm stał się jednym z tych czynników, które wywarły przemożny wpływ na oblicze nowożytnej Japonii; protestantyzm reprezentował tu całość chrześcijaństwa, zaś katolicyzm, nazywany starym chińskim słowem *Tensukyo,* uważano u nas za coś najzupełniej odmiennego. Kościół katolicki nie wywarł więc takiego jak protestantyzm wpływu na naszą kulturę, chociaż nie przestał się rozwijać, dzięki podwalinom położonym tu przed wiekami, przechowywany przez tak zwanych *Kirishitan,* czyli dawnych chrześcijan, a w miastach rozwijany przez szkolnictwo katolickie, pozostające w rękach zakonów misyjnych. Obecnie inteligencja nasza nie ma trudności w rozróżnianiu katolicyzmu od protestantyzmu rozumiejąc jednocześnie, że i jedno i drugie jest w obrębie chrześcijaństwa. Ponadto wpływ chrześcijaństwa przenika obecnie u nas w głąb, daje się to zauważyć od zakończenia drugiej wojny światowej. Po otwarciu portów japońskich dla żeglugi zachodniej w drugiej połowie zeszłego stulecia przychylne nastawienie do Zachodu wkrótce zmieniło się u nas we wrogość z powodu ultranacjonalistycznych nastrojów, szerzonych przez system *Tenno.* Dopiero klęskę naszą w r. 1945 można by nazwać „drugim otwarciem portów", które przyniosło ze sobą ponownie warunki zewnętrzne sprzyjające chrześcijaństwu, przy dalszym istnieniu antagonizmów wewnętrznych, takich jak problem stosunku między katolicyzmem a protestantyzmem oraz stosunku chrześcijaństwa do kultury Wschodu. Jeśli chodzi o pierwszy z tych tematów, to należy sobie uprzytomnić, że Japończycy, jak i cała Azja, nie znają historycznego podłoża rozłamu, jaki w łonie chrześcijaństwa spowodowały „herezje", można tu więc rozpatrywać te sprawy wyłącznie z dogmatycznego punktu widzenia; z tej strony globu ludzie przyjmują czy to katolicyzm, czy to protestantyzm w dobrej wierze, iż stają się „chrześcijanami", im zaś bardziej starają się być wierni swemu wyznaniu, tym

sprawa istniejącego między kościołami rozłamu wydaje im się przykrzejsza. Zdajemy sobie doskonale sprawę, jak bardzo sytuacja ta utrudnia działalność misyjną. Raczej więc chciałbym zająć się na tym miejscu stosunkiem chrześcijaństwa do kultury wschodniej. Rzućmy najpierw okiem na grunt, na którym światopogląd ten został zaszczepiony. Do wyspy naszej, leżącej na krańcach Dalekiego Wschodu, przybył św. Franciszek Ksawery, przeszedłszy najpierw przez inne kraje azjatyckie, i fakt ten na pewno wywarł swój wpływ na te cechy, które odróżniają nasze chrześcijaństwo od chrześcijaństwa wyznawanego na kontynencie azjatyckim. Pewna analogia może tu być przeprowadzona między wpływem kontynentu europejskiego na Anglię i spowodowaną nim wielowarstwowością tamtejszej kultury. Podobnie ma się rzecz z Japonią, będącą jak gdyby miniaturowym wzorcem wielu złożonych i rozmaitych kultur. Oczywiście ani islam, ani hinduizm nigdy bezpośrednio tu nie dotarły, ale zarówno buddyzm, jak i taoizm niewątpliwie nas wzbogaciły, zaś pochodzący sprzed dwóch tysięcy lat cesarski skarbiec Shosoin (okres Nara) wykazuje wyraźne wpływy perskie. Często słyszymy zdanie, że Japończykom brak zdolności twórczych — możliwe, że tak jest, ale posiadamy za to bardzo wyostrzony zmysł selekcji, umiemy wybrać zewsząd to co najlepsze i wykorzystać jako „element zorganizowanej harmonii". Za przykład może tu posłużyć tak specyficznie japoński „Obrzęd Herbaty". Grunt Japonii był więc zawsze bardzo podatny i to samo należy stwierdzić jeśli chodzi o dziedzinę ideologii.

Cywilizacja zachodnia przybyła do nas, jak już powiedzieliśmy, sto lat temu, a była to cywilizacja nowożytna, kultura „Oświecenia", która na pierwszy rzut oka różni się zasadniczo od starej tradycyjnej kultury duchowej Zachodu. Macierzystymi źródłami tej ostatniej są, jak wiadomo, hebraizm i hellenizm, ale nowoczesny Zachód od czasów Oświecenia jest podobno czymś zupełnie nowym, mianowicie kulturą materialistyczną, a wpływ jej spowodował olbrzymi rozwój techniczny w unowocześnionej Japonii. Mimo to Zachód poprzez swą utylitarną, chociaż niewątpliwie demokratyczną ideologię wniósł wiele naturalnych wartości w życie naszej wyspy. Uniwersytet Keio, którego jestem przedstawicielem, został założony właśnie sto lat temu, głównym zaś zadaniem tej uczelni było zaszczepienie u nas kultury zachodniej, ze skłonnością do odrzucenia wiedzy metafizycznej i teoretycznej jako nauk bezużytecznych. W tej więc dziedzinie nie czujemy prawie żadnego kontaktu z odwiecznymi duchowymi tradycjami Zachodu. Tylko nauki techniczne, praktyczne uznano za jedyną wiedzę prawdziwą i ważną. Przypomnieć tu należy, że i polityka kolonialna

państw zachodnich wywołała u nas strach, iż wpływ Zachodu przytłoczy, a z czasem zniweczy, rodzime tradycje japońskie. W wielu umysłach tkwiło podejrzenie, że chrześcijaństwo, podobnie jak wypowiedziało niegdyś walkę tradycyjnej, hellenistycznej konstrukcji swej własnej kultury, tak u nas zechce zastąpić pierwotny duchowy wpływ buddyzmu, szintoizmu i innych podwalin naszej kultury. Zachód i jego polityka imperialistyczna zagroziły w drugiej połowie XIX wieku nie tylko kulturze japońskiej i w ogóle wschodniej, ale samej niepodległości krajów azjatyckich. Oto jeden z powodów gwałtownego, ultranacjonalistycznego sprzeciwu naszego wobec chrześcijaństwa. Elita nasza zagłębiła się więc w materialistyczną wiedzę Zachodu, zaś wysiłek jej nie był tylko wyrazem powierzchownego dążenia do „europeizacji", ale wyrósł z przekonania, że jest to jedyny sposób ustrzeżenia niepodległości i niezależności Japonii. Ta grupa ludzi nie zdołała jednak zgłębić prawdziwego znaczenia tradycyjnej kultury Zachodu, toteż skrajny nacjonalizm po raz wtóry ogarnął nowożytną Japonię i spowodował naszą klęskę w drugiej wojnie światowej.

Katolicyzm różni się od protestantyzmu także i tym, że znalazł się jakby na marginesie nowoczesnej cywilizacji — gdy protestantyzm ma z tą cywilizacją głębokie powiązania. Z katolickiego więc punktu widzenia można odmiennie i głębiej spojrzeć na sprawę tzw. materialistycznej kultury zachodniej. Podobnie jak około r. 1900 Zachód na nowo zrozumiał kulturę duchową „ciemnego" okresu wieków średnich, tak obecnie w Japonii istnieje tendencja rozpatrzenia na nowo źródeł kultury zachodniej od momentu, kiedy katolicyzm doszedł do głosu w świecie intelektualnym. Nowożytna kultura odniosła się krytycznie zarówno do katolickiego chrześcijaństwa, jak do greckiej ontologii, tych tzw. duchowych tradycji zachodniego świata. Jednakże nowożytna ideologia, atakując treść ideologii tradycyjnej, tym samym utrzymuje ją w polu widzenia, siła zaś współczesnej myśli wynika właśnie z gwałtowności owego napięcia; z chwilą bowiem gdy zostaje ono rozładowane, słabnie nowoczesna myśl i przesłanki jej kostnieją w dogmatyzmie. Wszystkie „nowe teorie", wszystkie nowe herezje posłużą nam jako bodziec tylko w tym wypadku, jeżeli ich pochodzenie i podstawa, z której wyrosły, zostaną na nowo rozpoznane, zaś w katolicyzmie istnieje coś, co pobudza nas do takiej rewizji poglądów. Rozpatrzmy zatem te kultury z nowego (dla nas tu) punktu widzenia.

Z punktu widzenia filozofii tradycyjna mentalność Zachodu jest zasadniczo obiektywna i intelektualistyczna. Nowoczesna przeciw niej reakcja, negatywna i krytyczna, wysunęła przeciw obiek-

tywizmowi subiektywizm, zaś przeciwstawiony intelektualizmowi woluntaryzm wyraził się w nowożytnej filozofii, m. in. w niemieckim idealizmie. Jednakże nie można powiedzieć, żeby ta reakcja sięgała do samego sedna, ponieważ filozofia ta nadal zakłada podstawowy obiektywizm i intelektualizm. (Filozof japoński Ikutaro Nishida pokusił się o wyrażenie doskonałego subiektywizmu i woluntaryzmu, tak jak się je pojmuje na Wschodzie, w terminologii filozoficznej Zachodu, jednakże zajął on wobec filozofii Zachodu stanowisko krytyczne, a niemiecki idealizm uznał za coś zupełnie niedojrzałego.) Filozofia rdzenna Wschodu, która opiera się na subiektywizmie i na woluntaryzmie, twierdzi, że istnienie „rzeczy w sobie" jest złudzeniem spowodowanym ludzkim przywiązaniem, a pogląd ten, nie przypisujący żadnego znaczenia realności bytów — nie może być podstawą wiedzy. Jeśli chodzi o Zachód, to póki nowożytną kulturę cechuje uniwersalność wynikająca z obiektywizmu, póty cała ludzkość może z niej korzystać i żaden naród nie może jej odrzucić jako niezgodnej ze swą kulturą.

Już w greckiej ontologii Arystoteles podkreśla uniwersalizm i racjonalne uzasadnienie myśli obok istnienia materii. Do tego poglądu na świat chrześcijaństwo dodało i przechowuje prawdziwe odczucie duchowego, umysłowego istnienia; nowożytny materializm wszakże godzi się na pojęcie uniwersalizmu i racjonalności, ale tylko odnośnie do materii, i nie wierzy w duchowe i umysłowe istnienie. Trudności w rozumieniu przez nas kultury Zachodu są istotne i liczne, a wydaje mi się, że rewizja poglądu na nią, przeprowadzona z pozycji katolicyzmu, dopomoże nam do rozwiązania tego zagadnienia.

Nowożytna demokracja i naukowa technologia wywarły silne wrażenie na ludach azjatyckich, a towarzysząca im polityka imperialistyczna Zachodu, rzecz jasna, ludy te przerażała — jednakże epoka ta ma się obecnie ku końcowi, a jeżeli, jak mówiłem, powinniśmy obecnie na nowo rozpatrzyć pojęcie demokracji i techniki z punktu widzenia spirytualistycznego, to nie tylko po to, by je naśladować, ale żeby sobie naprawdę przyswoić to, co w nich jest uniwersalne, racjonalne i jako takie dla całej ludzkości bardzo cenne.

Zajmijmy się więc teraz pytaniem, czy przyjmując chrześcijaństwo możemy wzbogacić naszą tradycyjną kulturę wschodnią, nie niszcząc ani nie umniejszając jej zasadniczych wartości.

Przede wszystkim musimy wyraźnie rozgraniczyć pojęcia: chrześcijaństwo i kultura chrześcijańska; pierwsze oznacza całość nadprzyrodzonego Objawienia dokonanego przez Jezusa

Chrystusa; zgodnie z naszą wiarą jest ono jedyną i doskonałą drogą do zbawienia wiecznego. Natomiast kultura chrześcijańska jest dziełem tych, którzy wierzą w całość objawienia Chrystusa. Rozwój tej kultury, mimo iż zakłada ona istnienie nadprzyrodzonego Objawienia i wierzy w nadprzyrodzoną łaskę, polega na stopniowym osiąganiu wyników w granicach przyrodzonego rozumu i przyrodzonych zdolności, skutkiem czego nie może być on dokonany w ciągu jednego dnia. W obecnej chwili rozwój ten jest w stadium przejściowym, jest on niezupełny i niedoskonały, raz po raz zaś wydaje się pozornie niechrześcijański, albo nawet antychrześcijański, niemniej sądzona mu jest ostateczna pełnia po przejściu wielu etapów. Rozróżnienie między prawem naturalnym a posiadaną przez ludzi świadomością tego prawa może być uważane za miarę dla rozróżnienia między chrześcijaństwem a kulturą chrześcijańską. Mimo że prawo naturalne zostało człowiekowi wpojone w chwili stworzenia jako cecha wrodzona, jednak świadomość tego prawa po grzechu pierworodnym została stępiona, a raczej można mówić o jej braku, wynikającym z otępienia ludzkiego sumienia — tak np. w średniowiecznej kulturze chrześcijańskiej trafiają się przykłady nierozumnego sposobu myślenia, a nawet wykroczeń przeciw prawu naturalnemu. Świadomość prawa naturalnego nie jest więc jeszcze doskonała, a tylko dąży do doskonałości, krok w krok z rozwojem chrześcijańskiej kultury. Świat nadprzyrodzony siłą rzeczy implikuje istnienie świata przyrodzonego, a przewyższając go nie sprzeciwia mu się, religia zaś, posiadająca prawdę nadprzyrodzoną, niewątpliwie odnawia i rozwija świadomość prawa naturalnego, obowiązującego każdego człowieka, bez względu na to czy jest on „wierzący", czy też nie, a odnowienie świadomości tego prawa pociąga za sobą odnowienie życia, a nawet niekiedy pewien rodzaj rewolucji w sferze politycznej. Każdą zatem niesprawiedliwość społeczną przejawiającą się w danej epoce można pośrednio usunąć poprzez religię, ale bezpośrednio stan ten musi być naprawiony środkami politycznymi, zgodnymi nie tylko z prawem moralnym, ale również z prawidłami techniki i wiedzy.

Istnieje jednak wiele dziedzin, w których trudno odróżnić wyraźnie chrześcijaństwo od cywilizacji chrześcijańskiej. Tak np Kościół podał do wierzenia dogmat o jedności Ojca i Syna, *homousios* jako przeciwstawione *homoiousios,* głoszonemu przez Ariusza. Oba te greckie wyrażenia filozoficzne używane były przez szkołę neoplatońską. Sformułowany przez Kościół dogmat należy do chrześcijaństwa jako takiego, natomiast terminologia,

a nawet koncepcja, którą dawny Kościół zapożyczył od neoplatonizmu, są własnością chrześcijańskiej kultury; nasuwa się tu nawet pytanie, czy może Kościół całą tę teorię zapożyczył od szkoły neoplatońskiej i wykorzystał ją jako słuszną i doskonałą? Fakt ten jednak nie uprawomocnił szkoły neoplatońskiej jako systemu teoretycznego, ale historia filozofii dowodzi, że stał się on jednym z czynników rozwoju kultury. Nie ulega zatem wątpliwości, że sformułowania szkół filozoficznych, rodzących się w ramach kolejnych faz kultury chrześcijańskiej, bywały wykorzystywane dla obrony integralności Objawienia.

Gdyby kultura chrześcijańska była równie doskonałym środkiem wiodącym do zbawienia, jak jest nim Objawienie, byłaby wyparła inne kultury i zastąpiła je; póki jednak chrześcijańska kultura, w odróżnieniu od samego chrześcijaństwa, jest, jak mówiłem, niedoskonała, póty problem ten w ogóle nie powstaje, nie ma bowiem żadnej sprzeczności między kulturą chrześcijańską niekompletną, jaka jest obecnie, a — dajmy na to — tradycjami Wschodu. Przeciwnie, te dwa światy mogą się doskonale uzupełnić. Co więcej, Kościół katolicki nie tylko szanuje przekazane nam przez przodków tradycje, ale każe nam je głębiej zrozumieć i doceniać.

Zatem, jeżeli chrześcijaństwo w znaczeniu czysto religijnym opiera się na Absolucie, nie może być uwięzione w jakiejkolwiek kulturze, która zawsze jest pojęciem względnym; rzecz jasna, że wychodzi ono poza granice tej względności, albo, mówiąc wyraźniej, szuka innego rodzaju kultury, która może jego własne wartości uzupełnić. Wszak Chrystus wspomina o tym, że posiada i inne owce, nie należące do właściwej owczarni; moim zdaniem trzeba słowa te na nowo przemyśleć w świetle tego, co zostało wyżej sformułowane.

Zgodziliśmy się więc na fakt, że kultura chrześcijańska jest czymś względnym i możemy następnie stwierdzić, iż trzeba, aby sięgnęła po uzupełnienie do kultury Wschodu; nie znaczy to, że niedoskonała, choć chrześcijańska, kultura zachodu ma być całkowicie odrzucona — przeciwnie, zarówno chrześcijanie jak i niechrześcijanie powinni wchłonąć wszystkie elementy wchodzące w skład kultury chrześcijańskiej, które są uniwersalne i rozumne, i jako takie są wspólną własnością rodzaju ludzkiego.

Takie tradycje wschodnie, jak np. konfucjanizm, powinny być uznane za wartości cenne dla wyrównania niedostatków kultury chrześcijańskiej, np. w dziedzinie świadomości prawa naturalnego. Wydaje się też, iż wschodnia filozofia, np. buddyjska doktryna Mahayana, wniosłaby pewien wkład w dziedzinę nadprzyrodzonej

teologii i w życie wiary i modlitwy. Ludzie wdrożeni w „unicestwienie siebie", tak jak rozumie je Mahayana, są na pewno podatnym gruntem dla wiary chrześcijańskiej — i w tym nadzieja na upowszechnienie w świecie teologii mistycznej, dążącej do zjednoczenia z Bogiem drogą kontemplacji. We wspomnianej tu doktrynie jest wiele elementów, które mogą wzbogacić tradycyjną teologię negatywną, jak rozumie ją kultura chrześcijańska, mianowicie jeśli chodzi o doznanie wszechobecności Boga i Jego transcendencji.

Japonia jest doskonałym terenem dla przeprowadzenia tego rodzaju doświadczenia, tu bowiem największe wartości zarówno wschodniej jak i zachodniej kultury dają się najłatwiej wyodrębnić i mogą posłużyć za podstawę działalności we wspomnianym kierunku. Wpływ chrześcijaństwa i kultury chrześcijańskiej z nowoczesną cywilizacją włącznie, oparty na przesłankach: 1 — rewizji wartości kultury chrześcijańskiej i 2 — rozróżnienia między chrześcijaństwem jako takim a chrześcijańską kulturą, zdoła na pewno uniknąć starcia zarówno ze skrajnym nacjonalizmem, znanym u nas przed drugą wojną światową, jak ze ślepym naśladownictwem Zachodu. Tego rodzaju podejście jest we współczesnej Japonii potrzebą naprawdę naglącą.

Zajmowaliśmy się dotąd w tym artykule stosunkiem zachodzącym między chrześcijańską tradycją spirytualistyczną a tzw. materialistyczną cywilizacją nowożytnego świata zachodniego oraz rozróżnieniem chrześcijaństwa od kultury chrześcijańskiej i stosunkiem tych dwóch pojęć do nowej orientacji naszej własnej tradycji kulturowej. Wszystkie elementy kultury współczesnej powinny oddziaływać jedne na drugie w taki sposób, by wreszcie, doskonale spojone, uniemożliwiły katastrofę, jakiej uległa — np. wieża Babel. Wytyczną dla katolicyzmu jest i powinno być nadal pragnienie ustanowienia pokoju na ziemi, mianowicie pokoju materialnego, umysłowego i duchowego, opartego na pogodnym zjednoczeniu wszystkich ludzi w prawdzie. Innymi słowy, będzie to dążenie do udoskonalenia człowieka, do ludzkości integralnej. Wydaje się na pozór, że świat dąży obecnie tylko do pokoju materialnego, jednakże patrząc głębiej widzimy, że pragniemy głównie pokoju psychicznego. Ujednolicenie cywilizacji przygotowuje grunt dla tego ostatniego, zaś religijna jedność będzie podłożem dla pokoju duchowego, a wydaje nam się, że ten najwyższy etap winien być osiągnięty najpierw. Problem ten stoi przed różnymi religiami, zaś integralny humanizm podnosi rozwiązanie tych zagadnień do najwyższego, duchowego poziomu. Zamęt na świecie wynika pod pewnym względem z samego ludzkiego istnienia, al-

bo też z ludzkiego niepokoju w obliczu śmierci i tylko religia potrafi wskazywać sposób życia w tej nieuniknionej perspektywie. Religia to nie sprawa kultury, która polega na umowności, na zwyczajach i na ideałach, ale jest to podstawa ludzkiego istnienia, bez której ludzkość nie może dojść do integracji.

Doszliśmy więc teraz do postulatu uzgodnienia różnych kultur poprzez religię i możemy ten postulat uznać za wniosek końcowy, ponieważ pokój materialny wynika z pokoju psychicznego, który z kolei jest pochodną spokoju duchowego. Zanim świat do tego dojdzie, minie jeszcze wiele czasu, my zaś musimy wytrwale współpracować z innymi religiami, które opierają się na tej samej, co nasza, „czystej intencji". Chcąc w tym kierunku działać, my katolicy musimy być rzetelnie pokorni i gotowi czerpać od innych, gdyż mimo że zgodnie z naszą wiarą posiadamy nadprzyrodzone Objawienie, jesteśmy ludźmi nader niedoskonałymi. Nie powinniśmy utożsamiać naszej religii z kulturą chrześcijańską, a tym samym nie wolno nam narzucać tej skończonej i niedoskonałej formy innym ludom. Forma skończona i niedoskonała, z chwilą gdy jest uznana za doskonałą i absolutną, staje się nieprawdą, mimo że jest na pewno prawdziwą i cenną wartością, której nie należy zatracić. Trzeba zdać sobie sprawę z tego faktu i uszanować, zrozumieć kultury zrodzone z innych religii i wzbogacone przez nie. Dużo w tej dziedzinie pozostaje do nauczenia się.

Jak już mówiłem, tradycyjna kultura Japonii jest pod tym względem bardzo bogata, a grunt jest tu już przysposobiony dzięki licznym elementom, które ją wzbogaciły. Fakt ten odegra na pewno ważną rolę w przyszłym rozwoju katolicyzmu w naszym kraju. Obecny „eksperyment", rozpoczęty przez ludzi, ale zainicjowany przez Opatrzność, przyczyni się — moim zdaniem — do podjęcia przez katolicyzm zagadnień ogólnoświatowych, zwłaszcza problemu kultury Dalekiego Wschodu.

Masao Matsumoto

HORACIO DE LA COSTA, SJ (Manila)

WSPÓŁCZESNE ODDZIAŁYWANIE KATOLICYZMU NA NARODY ZACHODU

Dla człowieka nie pochodzącego z Zachodu cywilizacja zachodnia stanowi niezmiernie fascynujący temat studiów. Pochodzi to częściowo stąd, że jest ona tak dobrze udokumentowana: do żadnej właściwie z faz jej przeszłego rozwoju czy obecnego stanu nie brakuje bowiem podstawowych źródeł i opracowań. Drugim powodem jest zdumiewająca różnorodność i zakres tej cywilizacji: jej wkład w sumę ludzkiej wiedzy i osiągnięć to — z jednej strony olbrzymiego wachlarza — republika Platona, katedra w Chartres i teoria względności, z drugiej — samochód Forda i lodówka.

To szczęście, że studium tej cywilizacji jest tak bardzo pasjonujące, ponieważ jest ono również bardzo potrzebne. To, czego ludzie na Zachodzie dokonali, czego dokonują, dokonać zamierzają i co prawdopodobnie osiągną, jest bardzo ważne dla reszty świata, gdyż panowanie nad siłami przyrody, jakie udało im się uzyskać, pozwoli im albo przyszłość ludzkości przekształcić ku dobremu, albo ją zniszczyć. I dlatego wpływ, jaki religia wywiera, czy mogłaby wywierać na to rozstrzygnięcie, musi być przedmiotem zainteresowania zarówno dla człowieka z Zachodu jak i z innych stron świata.

I

Religią, którą od wieków kojarzono z kulturą zachodnią, jest chrześcijaństwo. Wiadomo, że jest ono reprezentowane przez szereg odrębnych gałęzi: katolicyzm, prawosławie i protestantyzm.

O. Horacio de la Costa SJ., Filipińczyk, wstąpił do Zakonu Jezuitów w 1935. Studiował w Manili i w Maryland (USA), doktoryzował się na uniwersytecie Harvardzkim. Jest obecnie profesorem historii na uniwersytecie jezuickim *Ateneo de Manila*. Jest autorem dzieła „Historia Jezuitów na Filipinach" oraz szeregu innych dzieł historycznych. Napisał także kilka sztuk teatralnych oraz jest redaktorem naczelnym naukowego kwartalnika „Philippine Studies".

Zajmiemy się tutaj chrześcijaństwem katolickim, czyli Kościołem katolickim związanym ze Stolicą Apostolską.

Przodująca rola, jaką Kościół odegrał w tworzeniu się i rozwoju europejskiej kultury w okresie tysiąca lat do roku 1500, nazywanym zwykle średniowieczem, nie potrzebuje szczegółowego omówienia, nie kwestionują jej nawet uczeni wrogo nastawieni do Kościoła. Na przykład angielski historyk Gibbon gardził wprawdzie średniowieczem, gdyż uważał je za okres barbarzyński, ale nie mógł nie dostrzec, że to chrześcijaństwo ożywiało ową „barbarzyńskość", określił więc kulturę średniowiecza jako dzieło „barbarzyństwa i religii".

Dzisiaj jesteśmy nieco mniej uprzedzeni niż Gibbon, a znacznie lepiej od niego poinformowani. Nie możemy już przyjąć naiwnego, racjonalistycznego poglądu, uważającego wieki średnie za okres barbarzyński, za ciemną wyrwę między słonecznymi szczytami starożytności klasycznej i włoskiego renesansu. Żmudny wysiłek wielkich mediewistów od Fustel de Coulanges po Marc Blocha wykazał, że mroki średniowiecza zalegały nie tyle samą tą epokę, ile umysły tych, którzy w ten sposób się na nią zapatrywali; jeśli podchodzili do niej z pogardą to dlatego, że znali ją tak mało. Ciekawy to fakt, że odkąd historycy pogłębili swą wiedzę o społeczeństwie europejskim do XV wieku, odtąd moment renesansu, czyli odrodzenia kultury, zaczęli cofać coraz dalej wstecz. A więc Haskins widzi renesans w XII wieku, a inni uczeni myślący tymi samymi kategoriami odkryli ottonowski renesans już w X w., a mówią o karolińskim w IX w. i o celtyckim w wieku VII. W końcu należało skontrolować samo pojęcie renesansu, by nie straciło ono w ogóle sensu i spojrzeć na tę niepokojącą możliwość, że włoski renesans był nie tyle odrodzeniem starożytności klasycznej, ile szczytem rozkwitu średniowiecza.

Ale jeżeli należy zrewidować Gibbonowski pogląd na średniowiecze jako na epokę barbarzyńską, to nie odnosi się to do poglądu jego, że okres ten żył religią. Już chyba od czasów Karola Wielkiego Europejczycy uważali się za członków jednej chrześcijańskiej społeczności, *Christianitas*, która ich ze sobą ściśle wiązała, bo mimo różnic językowych, rasowych, pochodzenia społecznego czy feudalnej przynależności mieli jeden wspólny światopogląd, wspólne kryterium wartości i te same zasady postępowania wpajane im przez Kościół katolicki. Życie ich bardzo często zaprzeczało prawdom, które wyznawali, ale mimo to nie traciły one w ich oczach swej wiarygodności. Namiętności i gniew ówczesnych ludzi były może bardziej od naszych efektowne, ale cho-

ciaż ich pasja wyraźnie sprzeciwiała się uznanemu kryterium wartości, oni go dla swej wygody jednak nie zmieniali; można powiedzieć, że zasady postępowania obowiązywały ich bardziej wówczas, gdy je łamali, niż kiedy ich przestrzegali; w każdym razie trzeba przyznać, że nigdy nie usypiali się złudzeniem, że zasad tych wcale nie ma.

Średniowiecze wierzyło więc, że człowiek jest powołany przez Boga do życia nadprzyrodzonego: jeżeli odpowiada na to wezwanie, staje się członkiem nadprzyrodzonej społeczności, mimo że natura jego nie zostaje przez to zniweczona. Światło przyrodzonego rozumu samodzielnie nadal działa w tych wszystkich dziedzinach wiedzy, które leżą w granicach jego możliwości. Czynnik nadprzyrodzony, chociaż człowiek z początku musi zgodzić się nań przez wiarę, podlega kontroli rozumu w tym stopniu, w jakim ograniczona inteligencja zdolna jest badać Nieskończoność. System ówczesny nie stawiał żadnych przeszkód badaniu przyrody jako takiej za pomocą tzw. dzisiaj nauk ścisłych. Jednak podstawy orientacji średniowiecznego umysłu nastawiały go na kierunek nadprzyrodzony i kazały mu patrzeć na zjawiska przyrody jedynie jako na funkcję czynnika nadprzyrodzonego. Patrzeć na świat widzialny nie jako na zamknięty system, działający według własnych praw, ale raczej jako na „rzecz stworzoną", której istnienie zależy zupełnie od Stwórcy, i jako na coś świętego, co równocześnie ukrywa i odsłania Boga.

To samo dotyczyło społeczeństwa czy państwa. Uznawano, że człowiek ma oczywiście różne cele doczesne i że z samej natury rzeczy wynika konieczność posiadania przezeń władzy, by mógł nad porządkiem doczesnym panować. Doczesnej władzy nie wyprowadzano zatem od Kościoła i sprawowano ją w zakresie jej kompetencji niezależnie od Kościoła. Nie ulegało jednak wątpliwości, że człowiek nie kończy się na doczesności — przeciwnie, jego życie na ziemi nie miałoby sensu, gdyby nie było związane z życiem wiecznym. Stąd dla średniowiecznego człowieka czysto świeckie państwo byłoby czymś nie do pomyślenia. Autorytet władzy ludzkiej posiadał on z natury i sprawował go w doczesności, ale działalność jego obowiązana była popierać nadprzyrodzone cele nadprzyrodzonej społeczności, do której należał, a był nią Kościół.

Jasno więc okazuje się nawet z tego, co tu pobieżnie naszkicowałem, dlaczego Europę w okresie tamtego tysiąca lat nazywano nieraz „społeczeństwem o kulturze sakralnej", widać też wyraźnie, jak daleko współczesna Europa i cały „Zachód" ode-

szły od podstawowych zasad, według których ówczesne społeczeństwo było zorganizowane. Nasuwa się pytanie, czy nowoczesny Europejczyk, nie-katolik, oceni lub nawet zrozumie coś z tego, co było zasadniczym elementem umysłowości jego przodków sprzed 500 czy 600 lat.

Etapy, poprzez które kultura zachodnia doszła do odrzucenia podstawowych zasad społeczeństwa sakralnego, są dobrze znane, przynajmniej w ogólnych zarysach. Wiadomo, że w XVI wieku reformatorzy protestanccy odrzucili zasadę jedynego Kościoła katolickiego, na czele którego stoi biskup rzymski, namiestnik Chrystusa na ziemi; że w XVII w., prawie po stu latach konfliktów religijnych, ludzie myślący odwrócili się od zwaśnionych religii, aby szukać w przyrodzie czysto racjonalnej podstawy ludzkiej wiedzy i postępowania, że w w. XVIII racjonalizm odrzucił element nadprzyrodzony jako po prostu nieistniejący, a Rewolucja Francuska ustanowiła państwo świeckie i obdarzyła naród mistyczną osobowością, która zażądała dla siebie absolutnej i nieograniczonej wierności; w XIX w. materializm zaprzeczył nawet temu ułamkowi duchowej rzeczywistości, którą racjonalizm raczył uratować z ruin średniowiecznej syntezy, a nauki ścisłe dostarczyły mocarstwom Zachodu środków ekonomicznych i militarnych, za pomocą których dążyły one do zapanowania nad światem; wreszcie w naszym stuleciu, materializm stworzył cel, nacjonalizm dał namiastkę mistycyzmu, a nowoczesna nauka dostarczyła broni. Oto bezpośredni historyczny kontekst, w którym musimy zbadać współczesną cywilizację Zachodu i faktyczną, czy tylko ewentualną, możliwość oddziaływania na nią katolickiego chrześcijaństwa.

II

Ponieważ wydać by się mogło, że katolicyzm, który przez tak długi czas był dominującą religią Zachodu, a potem został przez ten Zachód, a w każdym razie przez dużą jego część, odrzucony — przeżył się, że jako system myślowy i sposób życia przedstawiał może wartość kiedy Zachód był młody, ale dzisiaj jest zupełnie obumarły, toteż nic innego nie pozostaje z nim do zrobienia, jak tylko pochować go z szacunkiem. Taki punkt widzenia przyjmują rzeczywiście niektórzy współcześni myśliciele, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie — i czasem udaje im się przedstawić go w sposób przekonywający, ale tylko, zdaje mi się, dzięki temu, że pomijają fakty głęboko z tym problemem powiązane.

Bo katolicyzm nie obumarł i naprawdę trzeba być bardzo ciasnym, żeby nie zauważyć, jak dalece jest żywy, i to nie tylko jako zabytek czy przeżytek, ale jako nowoczesna religia dla współczesnych ludzi. Życie to rozwój, a ten jest możliwy tylko w przystosowaniu się do otoczenia. Jeżeli katolicyzm żyje, to tylko dlatego, że pozostając sobą rósł wraz z ludzką wiedzą i doświadczeniem i że w każdym ważnym momencie historycznym umiał sprostać wyzwaniu gwałtownie zmieniających się okoliczności. A jeżeli tak jest, to wszystko, co katolicyzm ma do powiedzenia w ciągłym dialogu między religią a kulturą, między czynnikami sakralnym a świeckim, ludzkim a boskim, zasługuje na to, by wszyscy myślący ludzie zwrócili na ten dialog baczną uwagę.

Stwierdzić należy, iż cywilizacja zachodnia doszła dzisiaj do momentu kryzysu, może najpoważniejszego w historii. Co katolicyzm potrafi ofiarować ludziom Zachodu na tym zakręcie dziejów? Krótko mówiąc: interpretację kryzysu i możliwości jego rozwiązania.

Wydaje się, że kryzys ten jest po pierwsze kryzysem zrozumiałości. Człowiekowi Zachodu wydaje się, że dno wypadło z wszechświata, lub, innymi słowy, że przestał widzieć w nim jednolite i zrozumiałe zjawisko. Astronomowie niezmordowanie przeszukują niebo, fizycy rozbijają atom, psychologowie rozkopują głębie podświadomości, a świat okazuje się za wielki i równocześnie zanadto różnorodny, aby przeciętny człowiek czy nawet Człowiek przez duże C mógł go zrozumieć. Przepadł na zawsze mały, ciasny kosmos Greków, a nawet matematycznie dokładny zegar Newtona zaczął wykazywać nieoczekiwanie odchylenia i niekonsekwencje. Cóż tedy jednoczy części tego niezmiernie skomplikowanego agregatu? Czy mają one w ogóle jakiś ze sobą związek? Czy tworzą jakiś wzór, który da się rozpoznać? Oczywiście, nasuwa się znowu uparte pytanie: czy to wszystko w ogóle istnieje? Czy istnieje niezależnie od umysłu, a jeżeli tak, czy wygląda tak, jak to umysł ludzki widzi? Człowiek Zachodu może działać, tak jak gdyby Kant nigdy nie był żył, ale kiedy zaczyna myśleć i zastanawiać się nad swym myśleniem, musi się liczyć z tym groźnym filozofem. Toteż mimo że nauka zachodnia dokonała zdumiewającego postępu w ciągu ostatnich stu lat (mimochodem przypomnę, że minęła zeszłego roku stuletnia rocznica „Pochodzenia gatunków"), ten właśnie postęp zagraża, być może, zasadniczej funkcji nauki, której celem jest przedstawić wszechświat jako zjawisko zrozumiałe.

Katolicyzm proponuje w tej dziedzinie pełny obraz rzeczywistości, sam w sobie celowy, ponieważ odbija się w nim celowy sam w sobie wszechświat; obraz ten tkwi wprawdzie korzeniami w przeszłości, ale zdolny jest przyswoić sobie cały wkład współczesności, jest prawdziwą *philosophia perennis*. Jest to filozofia grecka, bo wierzy w sens zjawisk, które tworzą jakiś układ, kosmos, pierwotny w stosunku do rozumu; jest żydowska w przekonaniu, że ten układ pochodzi od Boga, jest stworzony, i że wszechogarniająca Opatrzność prowadzi go do wyznaczonego przez Boga celu. Ta wizja świata jest więc dziedzictwem dwóch wielkich kulturowych tradycji starożytności klasycznej: Hellady i Izraela. Ale jest czymś więcej niż dziedzictwem. Jej podwaliny zostały w średniowieczu położone przez chrześcijan, którzy przejęli ten spadek i wzbogacili go, zgodnie ze słowami Mistrza, który „nie przyszedł burzyć, ale wypełniać". W obrębie tej zasadniczej struktury wiele zostało unieważnione przez rozwój nauki, m. in. kosmografia Ptolomeusza, ale same jej podwaliny są trwałe, a jeśli się je rozszerzy, można w racjonalnej syntezie oprzeć na nich wszystko to, co nauka odkryła z biegiem czasu. Tak przynajmniej twierdzą współcześni katoliccy myśliciele, a ich głos na pewno zasługuje na uwagę ludzi myślących.

Po drugie, współczesny kryzys jest kryzysem o r g a n i z a c j i. Człowiek Zachodu szuka zasad ładu zarówno we wszechświecie, jak w społeczeństwie. Tutaj znowu zasięg i gwałtowność materialnego postępu na Zachodzie wprowadziły nieporządek, nieraz na ogólną skalę, na wszystkich szczeblach międzyludzkich stosunków: w rodzinie, w państwie, w ekonomii, w światowej wspólnocie. Problem ten był i jest poruszany bardzo żywo i z wielu stron, a jeżeli dotychczasowe jego rozwiązania nie są zbyt zadowalające, to dzieje się tak może dlatego, że nie wszystkie elementy zostały wzięte pod uwagę. Żaden problem nie da się rozwiązać przez eliminację jednego z jego aspektów, bo zagadnienie polega właśnie na tym, by znaleźć sposób, który pozwoli pogodzić różne aspekty danego zjawiska. Główną trudnością, na jaką natrafiamy szukając realnego sposobu zaprowadzenia ładu społecznego w świecie, jest fakt, że materiał, który staramy się uporządkować, składa się z istot ludzkich. A zatem system tego ładu musi być ludzki, musi szanować ludzką osobowość i jej zasadnicze prawo — wolność. Chodzi o to, jak pogodzić wolność z porządkiem, słuszność z prawem, dobro jednostki z dobrem ogółu, indywidualizm z wielorakością i jak wprowadzić tu harmonię, nie niszcząc żadnego z elementów, które trzeba pogodzić · oto sedno problemu. Nie jest on zresztą nowy. W historii po-

wszechnej, począwszy od okresu „Wojujących Państw” za czasów Wielkiego Konfucjusza, aż do wojny światowej, z której wyszliśmy dopiero wczoraj, zagadnienie to, zmieniając kształty jak Prometeusz w coraz innej postaci ukazywało się zdziwionym i przestraszonym ludziom.

Znowu stoimy więc w obliczu tych samych trudności, tylko że skala ich jest teraz o wiele szersza. W tej rzeczywistości katolicyzm proponuje program społeczny, oparty na racjonalnych zasadach jak i na laickim doświadczeniu, który, podkreślając świętość osoby ludzkiej i jej podstawowych praw, wyprowadza je z natury człowieka jako takiego. Na tych to niewzruszonych podwalinach katolicyzm chce ustawić rodzinę oraz te ekonomiczne, narodowe i międzynarodowe instytucje, które są dosyć prężne, by mogły sprostać zmieniającym się ciągle potrzebom ludzi.

Po trzecie, i najważniejsze. Obecny kryzys na Zachodzie jest kryzysem d u c h a. Pomimo wybitnych osiągnięć cywilizacji Zachodu, a może właśnie z ich powodu, część współczesnej myśli Zachodu przenika silne poczucie daremności i oszołomienia. Człowiek zachodni zrobił już tyle i tak dużo ma jeszcze do zrobienia. Ale czy gra była warta świeczki? Czy w ogóle warto cokolwiek robić? W jakim celu? Jaki jest cel samego życia? Czy wolność nie jest tylko przekleństwem, a istnienie tylko niepokojem?

W odpowiedzi na te pytania katolicyzm po prostu mówi o objawieniu Boga w osobie Jezusa Chrystusa. Katolicy wierzą, że Chrystus jest Bogiem, a Bóg miłością. A jeżeli tak jest, to nie może ulegać wątpliwości, że Bóg stworzył człowieka dla jego dobra: że przeznaczeniem człowieka jest szczęście. Nie znaczy to, że ludzie nie będą nigdy smutni, podlegają bowiem oczywiście cierpieniu i śmierci. Ale sam Chrystus cierpiał i umarł (stał się przecież człowiekiem, żeby cierpieć i umrzeć), zatem ból znoszony cierpliwie na pewno w planie Bożym ma i sens, i wartość. Może nie potrafimy w pełni pojąć tego sensu i tej wartości, ale z faktu, że nie możemy zamiarów Boga zrozumieć, nie wynika że On nie ma zamiarów, czy że to nie są Jego zamiary.

III

Obraz rzeczywistości, program społecznego odrodzenia, objawienie Boga: oto co katolicyzm może ofiarować Zachodowi w obecnym kryzysie jego kultury. Ale czego katolicyzm naprawdę dotąd dokonał? Jakie jest jego oddziaływanie?

Angielskie słowo *impact*, którego tu wszyscy używamy, nie jest chyba właściwe w tym kontekście, wyraża bowiem jakieś

gwałtowne zderzenie, a tymczasem oddziaływanie Kościoła na społeczeństwo jest łagodne, ale za to na daleki dystans bardziej skuteczne. Sam Chrystus powiedział, że Kościół będzie podobny do rosnącego ziarna i do zaczynu w cieście. Oba te porównania przywodzą na myśl procesy życia, skupienie i działanie od środka na zewnątrz. A więc Kościół nie stoi obok społeczeństwa i nie stara się zmienić go przez zewnętrzny nacisk, ale dąży do przenikania go w takim stopniu, w jakim społeczeństwo się na to godzi, by w ten sposób pomagać w organicznym rozwoju od środka. Moglibyśmy w tym procesie dopatrzeć się analogii do Wcielenia, w którym natura boska osiągnęła wewnętrzną jedność z naturą ludzką i nie tylko jej nie zniszczyła, ale ją odkupiła.

Nie wolno więc w działalności Kościoła we współczesnym społeczeństwie zachodnim doszukiwać się wielu elementów zaskakujących czy efektownych, które dałyby się określić słowem *impact*. Przeciwnie powinniśmy wiedzieć, że Kościół rzadko kiedy się narzuca, chociaż działa ciągle i sięga szeroko, spełniając swą rolę zaczynu.

Najsilniejszym z elementów tego zaczynu są w Kościele niewątpliwie ludzie świeccy: owe miliony zwykłych katolików, którzy dzień po dniu, bez histerii czy heroicznej pozy próbują w swym życiu realizować zasady i ideały swej wiary. Dzieje się tak, ponieważ oni to są najpełniej pochłonięci przez życie i zaangażowani w problemach społeczeństwa, do którego należą, a także dlatego, że przykład, a nie słowa, czyny, a nie memoriały są zawsze najsilniejszym i najbardziej przekonywającym świadectwem religii. Nie da się zmierzyć dokładnie zakresu tego wpływu, ale nie doceniać go byłoby szaleństwem. W czasach kiedy rodzinie jako instytucji grozi załamanie, zarówno z powodu wewnętrznego rozkładu, jak skutkiem nacisku z zewnątrz, więź katolickiego życia rodzinnego i realne szczęście z więzi tej wynikające są bardzo ważnymi elementami w obronie wartości zachodniego społeczeństwa.

Zresztą ta właśnie zwykła katolicka rodzina w ostatecznym rachunku dostarcza Kościołowi ludzi i środków do wszelkich jego prac. Fakt ten raz jeszcze wyszedł na jaw podczas przeprowadzonej ostatnio w Stanach Zjednoczonych dyskusji na te tematy. Na zarzut, że wśród amerykańskich intelektualistów i naukowców jest tak mało katolików, padła następująca odpowiedź: jeżeli tak jest, to powód jest jasny. Amerykański katolicyzm wciąż jeszcze nie wyszedł z pierwszej fazy swego rozwoju, toteż słusznie stawia na pierwszym planie rzeczy najważniejsze: dostarczenie społeczeństwu kapłanów, dzieciom szkół, a całemu światu misjonarzy: re-

zultaty zaś w tych dziedzinach każdy może sam zobaczyć. Odkąd działają katolickie szkoły i uniwersytety, a należy podkreślić, że instytucje te nie są z nikąd subwencjonowane i utrzymują się wyłącznie z pomocy udzielanej im przez katolików z średnich klas amerykańskiego społeczeństwa, ilość naukowców i intelektualistów-katolików na pewno w Ameryce szybko wzrośnie.

Patrząc bez uprzedzeń na cały świat zachodni, wolno chyba zaprzeczyć twierdzeniu, jakoby wkład katolików do intelektualnego skarbca tego świata był czy jest minimalny. Katoliccy badacze, naukowcy i pisarze pracują wszędzie przy boku przedstawicieli innych wyznań lub bezwyznaniowych i dotrzymują im kroku, a spotyka się ich w każdej najbardziej laickiej dziedzinie, nie mającej pozornie żadnego związku z religią. Dla katolika wszelka dziedzina wiedzy ma istotny związek z religią, czy to jest widoczne, czy też nie. Bo Bóg jest prawdą i jest wszędzie, gdziekolwiek znajduje się prawda. *Deus scientiarum dominus,* Bóg jest Panem wszystkich rzeczy poznawalnych i wszystkie drogi poznania prowadzą do Niego.

Odkąd przestano dyskryminować katolików, jak to się działo podczas różnych religijnych konfliktów w ubiegłych stuleciach, katoliccy uczeni zajmują należne im stanowiska i w tych ośrodkach nauki, którym nie patronuje katolicyzm. Prawdę mówiąc, nikt nie powinien czuć się bardziej u siebie na każdym uniwersytecie niż katolik. Uniwersytety są jedną z tych wartości, i to nie byle jaką, które nowoczesny Zachód odziedziczył po średniowieczu, a założeniem, na którym nasze uczelnie się opierają, jest właśnie zasadniczy pogląd głoszony przez średniowieczne chrześcijaństwo, mianowicie ten, że całą wiedzę można połączyć w jedną całość — *corpus.*

Ów depozyt będący dziełem wielu twórczych umysłów, służy z kolei innym za punkt wyjścia do dalszych owocnych poszukiwań.

Czy i katolicy przyczyniają się do odnowy społecznego ładu? Jedna z dwu organizacji patronujących tej konferencji PAX ROMANA, daje częściowo przynajmniej odpowiedź na to pytanie. Sama jej nazwa wskazuje na najważniejszy cel katolickiej działalności społecznej: *pax* — pokój, a zatem porządek pod rządami sprawiedliwości, ożywionej przez miłosierdzie; nic też ostrzej nie uwypukla bolączek społeczeństw kapitalistycznych na Zachodzie i reform, które będą one musiały podjąć, aby nadal istnieć.

Papieże ubiegłego i naszego stulecia w swych społecznych encyklikach sformułowali bardzo jasno i mocno podstawowe

zasady, które mogą ustalić i zabezpieczyć pokój; stąd możemy o nim mówić: *pax romana*. Ale „rzymski pokój" posiada i inne, mniej miłe skojarzenia. Przywodzi na myśl orły cesarskie i maszerujące za nimi legiony, błysk włóczni i szczęk pancerzy.Przypomina zdanie Tacyta o dawnych twórcach *pax romana:* „dokonali spustoszenia i nazwali je pokojem".

Chyba na miejscu będzie na zebraniu tym zapewnić naszych braci, należących do innych wyznań, że my katolicy dążymy do zupełnie innego pokoju. Że nie szukamy go poprzez spustoszenia, ani nawet przez panowanie. Bo Chrystus, nasz Pan, zstąpił z nieba nie po to, by Mu służono, ale aby służyć, i w tym właśnie duchu usługi z pokorą wyciągamy braterską dłoń do wszystkich ludzi dobrej woli, gdziekolwiek się znajdują.

Horacio de la Costa, SJ

RÉSUMÉ

Faute d'un recul suffisant nous ne sommes pas encore à même de porter un jugement adéquat sur notre temps, on peut cependant affirmer qu'on se trouve à un tournant. Pour la première fois, au cours de son histoire millénaire, l'humanité se trouve devant le dilemme: réaliser l'unité ou disparaitre. En effet l'époque des autarchies et souverainetés nationales est à jamais révolue et pour ne pas courir le risque d'une déflagration universelle, dont les conséquences seraient vraiment incalculables, il faut absolument s'attacher à résoudre à l'échelle mondiale tous les problèmes actuels, lourds de conflits latents.

Or, la réalisation d'une pareille unité n'est pas chose simple ni facile, elle dépasse largement les possibilités d'une seule génération. La solution relève ici du domaine politique aussi bien que culturel. Si la politique est actuellement à l'avant-plan, elle ne devrait cependant que servir la cause de la civilisation. Il s'agit de réaliser l'unité dans la diversité. Le principe unificateur est à chercher dans l'homme lui-même, sa condition, le sens de sa vie, ses droits et devoirs. C'est donc le sens communautaire qu'il faudrait mettre en relief, en cherchant non pas ce qui divise mais ce qui rapproche, en puisant largement dans l'héritage universel qui est le bien de tous, en visant à créer une mentalité nouvelle, ouverte à tout ce qui est vrai, beau et droit. On pourrait parler de tolérance, à condition d'entendre par là non une indulgente indifférence, mais bien une attitude de compréhension et de respect pour toute valeur authentiquement humaine, car elle regarde toute la communauté des hommes. On se doit de respecter, dans ce qu'il a de bon, tout l'apport des siècles, toutes les réalisations spirituelles, sociales ou politiques qui en découlent. A ce prix seulement est pensable l'unité mondiale, riche par la diversité même de ses composantes.

*   *
*

Dès qu'on parle de civilisation mondiale il est impossible de passer sous silence l'élément deligieux. D'abord, par ce que à peu près toutes les grandes civilisations historiques s'en ressentent et il y en a où son rôle fut prépondérant. Aujourd'hui encore, la mentalité d'une énorme ma-

jorité est pénétrée de religion et cela se reflète dans leurs opinions et jugements. Ensuite, toutes les religions comportent une réponse concernant la destinée humaine. C'est pourquoi aussi, toutes, elles prennent position vis à vis des transformations sociales, politiques et autres qui affectent le monde contemporain. L'unité mondiale, dont il est ici question, ne peut donc ignorer ce domaine de la religion.

Au mois de janvier dernier PAX ROMANA, sous les auspices et avec l'aide de l'UNESCO, organisa à Manille, aux Philippines, une conférence internationale et interconfessionnelle laquelle prit pour thème de ses études les grandes religions mondiales et leur influence actuelle sur la vie des peuples en Orient et en Occident. Environ vingt participants, parmi eux des savants de renom, y représentèrent les trois continents d'Europe, de l'Asie et de l'Amérique ainsi que les principales religions: chrétienne (le catholicisme, le protenstantisme, l'orthodoxie) judaïque et islamique ainsi que celles de l'Asie: le bouddhisme, l'hindouisme et le shintoïsme. Une des caractéristiques de la Conférence fut que les problèmes particuliers de chaque religion et son rôle dans le monde contemporain furent présentés par les représentants respectifs de ces religions, donc du point de vue non seulement du savant mais encore de celui du croyant.

Les textes des rapports présentés au cours de la Conférence furent publiés en langue anglaise, grâce aux soins de la centrale de la PAX ROMANA à Fribourg (Suisse). Autorisés par les auteurs, nous en donnons ci-dessus la traduction polonaise avec quelques raccourcissements.

* * *

On voudrait faire ici le point de ces discussions, confronter les positions respectives, afin de mieux saisir aussi bien ce qui nous rapproche que ce qui divise. Pour ce faire, nous nous arrêterons à l'examen de trois questions: celle des rapports entre les différentes religions, le problème du catholicisme en face des autres religions, finalement les contacts Est-Ouest.

1. — Pour ce qui est du premier point, il est clair que le catholicisme exclue, par son essence même, tout syncrétisme religieux. Le catholique sait que seule sa religion est uniquement vraie, par ce que d'origine divine et il appuie cette assertion sur la parole même de Dieu. Ce qui ne veut pas dire que d'autres religions soient toutes absolument fausses — de fait les théologiens catholiques sont d'accord pour affirmer que les traces d'une Révélation primitive se retrouvent dans chaque religion — mais qu'elles ne détiennent pas la vérité comme telle. Dans ces conditions un „dénominateur commun", embrassant toutes les croyances, est tout simplement impensable. Son contenu serait en

réalité tellement vague que pratiquement sans influence sur la vie et le comportement des individus et de la société. C'est pourquoi aussi le catholicisme rejette tout interconfessionnalisme, se baserait-il sur un pragmatisme libéral, un déisme plus ou moins défini ou un agnosticisme sceptique. Dans tous ces cas serait, en effet, mis en question le contenu objectif de la foi, la possibilité de l'atteindre par la connaissance et d'y conformer sa vie.

Cependant, on ne serait pas en droit d'affirmer que tout ceci entraîne, de la part du catholique, une attitude hostile ou intolérante envers d'autres religions. Certains parmi les théologiens catholiques se prononcent en faveur d'un rapprochement entre les grandes religions mondiales. Il y a plusieurs possibilités dê contact. Ce sont d'abord — du point de vue catholique — ces éléments de „religion naturelle" ou de „révélation primitive" qu'on retrouve dans toutes les croyances religieuses. La doctrine catholique étant bien nettement définie et gardée il est alors plus facile de voir ce qui est vrai ailleurs et où gisent les différences essentielles. Évidemment il y faut beaucoup de tact, de respect mutuel et de compréhension.

Un autre facteur de rapprochement entre les religions serait de dissiper les malentendus et les animosités surgis au cours de l'histoire et dûs au fait qu'on ne se connait pas mutuellement. C'est ainsi par ex., que le professeur Greenberg de New York, représentant du judaïsme à la Conférence de Manille, fut tout étonné d'apprendre que la thèse catholique „hors de l'Église point de salut", soutenue littéralement par le jésuite Feeney de Boston, est, dans cette acception, rejetée par l'Église comme erronée et le Père lui-même condamné, pour ne pas s'être soumis à la déclaration des autorités romaines. Et on pourrait citer d'autres faits semblables.

Pareillement, toutes les religions ont à faire face au problème de l'incroyance dans la société contemporaine. En effet, les mêmes causes de cet état de choses qui jouent dans la chrétienté, se retrouvent aussi dans d'autres milieux, ne relèvant pas de l'Église. Or, le catholique se sentira toujours plus près du croyant comme tel qui accepte la primauté du spirituel et cherche à le connaitre, cela même si la religion de ce dernier n'est pas „vraie" à ses yeux à lui, que d'un agnostique, d'un rationnaliste ou indifférent, lequel rejette toute réalité en dehors de la matière.

Finalement, il appert que les grands problèmes de nos temps trouvent une semblable repercussion parmi les religions. Toutes, elles condamnent la segrégation raciale et les injustices sociales, soulignent le rôle de la famille comme élément de base de la société, demandent une entente à échelle mondiale pour résoudre les questions qui nous divisent et se prononcent pour le respect et la tolérance

dûs à d'autres valeurs que les siennes propres, par ce que, elles aussi, constituent le bien commun de toute l'humanité.

Indubitablement donc, un rapprochement est en train de s'opérer entre les grandes religions mondiales. Ceci ouvre des perspectives nouvelles quant à la possibilité d'une réelle et fructueuse collaboration à l'avantage de toute la famille humaine.

2. — Le catholicisme et ses rapports avec les autres religions ne fut pas, comme tel, traité au cours de la Conférence, encore qu'on y revenait souvent dans les discussions et que le professeur Matsumoto, catholique japonais et parfaitement au courant de la philosophie d'Aristote, le mentionna dans son rapport.

Ce problème se pose aujourd'hui de façon beaucoup plus profonde et juste, sans doute aussi plus fructueuse, quoique les résultats peuvent se faire attendre. L'esprit missionnaire, la propagation de la foi et la conversion au catholicisme, sont, pour le catholique, les commandements de l'Évangile. Mais le christianisme se présentait au cours des siècles dans un revêtement „européen", il apportait aves lui l'influence et la domination du blanc, était souvent instrument d'expansion étrangère. L'Église se rendait compte de ce danger, consciente qu'elle est que le christianisme ne se lie essentiellement à aucune civilisation en particulier, qu'il est destiné de droit à tout homme et que partout il peut être le ferment d'un nouvel essor. Il reste cependant vrai que le christianisme s'est incarné dans le monde occidental avec lequel il garde de profondes et multiples attaches. Il ne lui est donc pas si facile de pénétrer d'autres milieux si différents de celui avec lequel il grandit et se développa. Or, aujourd'hui, les peuples de l'Asie et d'Extrême-Orient, conscients de leur passé et des valeurs qu'ils possèdent en propre, ne veulent plus de ce qu'ils considèrent comme étranger à leur génie national. Force est donc au catholicisme d'entrer dans ces structures, vénérables par leur passé et de réelle valeur, tout en respectant leurs particularités. Chose point aisée si l'on songe à quel point la pensée chrétienne, nourrie d'Aristote et de Platon, approfondie et developpée par St. Thomas, perdurant par delà Descartes, est occidentale dans son mode et son expression, combien l'est aussi la liturgie de l'Église dans la parole et le geste, sans rien dire de l'architecture religieuse. On comprend alors qu'il ne suffit point d'une transposition toute de surface, comme de traduire en japonais la Somme de St. Thomas, de remplacer le latin liturgique par des langues vivantes ou de construire les églises en style religieux du pays, souvent du reste déja périmé. Ce n'est pas de transposition qu'il s'agit mais d'assimilation.

Le problème néanmoins, ici encore, reste entier. Les civilisations orientales sont imbues de pensée religieuse fort éloignée du christianisme. Comment parler alors de l'assimilation ou de l'incarnation de ce dernier?

On se reportera ici à ce que dit à ce sujet le P. Beda Griffiths dans son fameux article *Catholicism and the East*, publié en 1958 dans l'hebdomadaire „The Commonweal". Le P. Griffiths, bénédictin, converti de l'anglicanisme, auteur du *The Golden String*, séjourne depuis quelques années aux Indes dans le but d'y implanter le monachisme bénédictin, adapté aux besoins du pays. Dans l'article précité l'auteur soutient que, malgré les apparences, les religions et civilisations orientales ne sont pas, au fond, tellement étrangères à l'essence du christianisme. Ainsi, elles ont très fort le sens du sacré, ce que Rodolphe Otto nomme *das Heilige*, le sens du mystère, du Dieu transcendant et en même temps, immanent dans la création, se révélant à l'homme non pas tant au moyen de l'intellect que par une sagesse intuitive allant au delà des paroles et de la pensée. Le P. Griffiths montre que l'hinduisme par ex. connait les notions de la trinité, de l'incarnation et de la rédemption, de la grâce, du sacrifice et du sacrement. Si donc, dans la religion catholique nous mettrons l'accent surtout sur l'Évangile, en ne considérant pas dans le christianisme seulement le corps de doctrine et de morale mais en expliquant aussi à l'homme sa place dans le monde et le sens de sa vie, pour qu'il y conforme son comportement, alors les chances de pénétration de la religion chrétienne croîtront considérablement. Il ne s'agit en aucune façon d'abandonner quelque chose de tout l'acquis de la pensée et culture chrétiennes, de faire des concessions ou être minimaliste dans ses exigences. Mais on doit comprendre qu'on ne peut se borner à une transposition pure et simple du christianisme, que l'Évangile est principe de vie, ferment nouveau et que ses forces d'expansion sont inépuisables. Mais il faut, dit le P. Griffiths, que l'Église s'assimile aussi profondément tout l'héritage spirituel de l'Est qu'elle l'a fait pour Rome, la Grèce et les peuples européens.

3. — Pour en finir, quelques remarques au sujet des contacts Est-Ouest; nous ne pensons pas à la politique mais bien aux échanges culturels. La rencontre de Manille en fut comme un échantillon. Un fait est certain: les temps sont passés où l'Occident ne faisait que donner, où on pouvait dire en toute vérité *ex occidente lux*. Entendons nous. Malgré sa désunion et l'impasse où il se trouve, l'Occident reste toujours dépositaire et porteur des valeurs irremplaçables, dont l'importance demeure sans cesse hors de pair non seulement pour l'Europe mais pour le monde entier. Des notions comme celle de la dignité de la personne humaine, de la liberté ou de démocratie, élaborées au cours de son histoire millénaire, ne peuvent jamais perdre de leur actualité et l'Occident reste toujours responsable de leur sauvegarde. Mais la pensée de l'Est, son intuition du monde qui lui fait découvrir le sens profond des choses, ses moeurs affinées, peuvent nous être beaucoup plus profitables que nous ne le pensons. D'ailleurs, toute comparaison entre ces

deux mondes, tellement différents par leur structure et ambiance, s'avère impossible. Une chose est sûre: n'est possible qu'un dialogue d'égal à égal et cela, aujourd'hui, s'impose. Il faut se connaître, se comprendre et s'enrichir mutuellement. Tous, nous sommes frères et le bien de chacun est aussi celui des autres. L'essor mondial, dont nous parlons, n'aura de sens qu' à condition de sauvegarder l'unité dans et par la diversité.

Dix conférences de Manille (1959) organisées par PAX ROMANA sous le patronage de l'UNESCO

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

